2. Heft Dreiunddreißigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Berlin

Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens

von

E. Stauffer

Lic. theol., Assistent am Neutestamentlichen Seminar der Universität Halle

Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Die neuesten Hefte:

33. Band (1929):

Heft 1. **Die Kirche des Matthäus.** Von D. A. Schlatter. 1,40 Mark.

32. Band (1928/29):

Heft 1. **Der Pfarrer und die gegenwärtige Lage der Theologie.** Von Prof. D. E. Schaeder. 1,80 M.

„ 2. **Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie.** Vortrag auf dem 2. Deutschen Theologentage in Frankfurt a. M., 9. Okt. 1928. Von Wilhelm Lütgert. 2,50 M.

„ 3. **Gedächtnisrede auf Hermann Cremer.** Von Professor D. Erich Schaeder. 1 M.

„ 4. **Der Gott des Wortes und die Mission.** Von Prof. D. Erich Schaeder. 1,20 M.

„ 5. **Die Wahrheit der alttestamentlichen Religion.** Von Professor Dr. Eduard König. 2 M.

„ 6. **Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Realismus.** Von Pfarrer W. de Boor. 3,50 M.

31. Band (1928):

Heft 1. **Neue Quellen zu August Hermann Francke.** Von Dr. August Nebe. 4 M.

„ 2. **Der Kyriosglaube des Neuen Testaments und das Messiasbewußtsein Jesu.** Ein Beitrag zur Frage nach dem Selbstbewußtsein. Von D. A. Frövig. 3,50 M.

„ 3. **Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher.** Von E. zur Nieden. 4,50 M.

30. Band (1926/27):

Heft 1. **Die katholische liturgische Bewegung.** Darstellung und Kritik. Von Walter Birnbaum. 4,50 M.

„ 2. **Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus** mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefes von Lic. theol. Theodor Hoppe. 5,50 M.

„ 3. **Das Vaterunser.** Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes von D. Paul Fiebig. 2,80 M.

29. Band (1924/26):

Heft 1. **Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus.** Von D. Wilhelm Lütgert. 2. Aufl. 1,80 M.

„ 2. **Das Problem des Deuteronomiums.** Ein Beitrag zur neusten Pentateuchkritik von Prof. D. W. Staerk. 2 M.

„ 3. **Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist.** Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu von Prof. D. A. Frövig. 6 M.

„ 4. **Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels.** Von Lic. Hans Maier. 3 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Berlin

33. Band

2. Heft

Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens

von

E. Stauffer

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1929

Grundbegriffe einer Morphologie des neuteſtamentlichen Denkens

Von E. Stauffer

Lic. theol., Aſſiſtent am Neuteſtamentlichen Seminar
der Univerſität Halle

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1929

Vorwort.

Die letzte Frage, die das Evangelium unserm Denken aufgibt, wird immer die sein: Ist das wahr, was hier über Gott, Jesus und die Welt gesagt ist?

Die neutestamentliche Exegese hat dies Problem lange Zeit der systematischen Theologie überlassen wollen. Aber die Dogmatik hat sich bei der Entscheidung der Wahrheitsfrage kaum je von weltanschaulichen oder theologischen Grundüberzeugungen ganz frei machen können. Und dieser Dogmatismus ist immer wieder geneigt, in die Exegese selbst einzudringen und dort die Deutung und Beurteilung der urchristlichen Gedankenwelt zu bestimmen. Dies Verfahren aber ist nur dann berechtigt, „systematische" Kriterien sind offenbar nur dann zulässig, wenn es im voraus feststeht, daß wir die ganze Wahrheit wissen und Gott, Jesus und die Welt besser kennen oder verstehen, als es das Urchristentum vermocht hat. Das mag zuzeiten wirklich die Meinung gewesen sein. Heute ist diese Voraussetzung aufs stärkste erschüttert, und die Einsicht bereitet sich vor, daß die Männer des Neuen Testaments die Wirklichkeit weithin viel richtiger erkannt und viel tiefer durchdacht haben als irgend jemand von uns. — Worin aber gründen diese Erkenntnisse und Gedanken? Das ist die Fragestellung, mit der wir versuchen müssen, an die Wirklichkeiten heranzukommen, von denen die Träger der urchristlichen Verkündigung reden. Und eben damit ist die unumgängliche historische Vorfrage zum Wahrheitsproblem gestellt. Die Systematik wird die Wahrheitsfrage nur dann zu einer sachgemäßen Lösung führen können, wenn zuvor die Exegese die Schriften und Sätze des Neuen Testaments unter dem Gesichtspunkt durchgearbeitet hat: Woher weiß der Verfasser das?

Für diese Arbeit möchte die vorliegende kleine Studie, die aus einer Hallenser Dissertation hervorgegangen ist, den Boden bereiten helfen.

Die ersten Anregungen zu diesen Untersuchungen habe ich meinen Halleschen Lehrern zu danken. Die hier veröffentlichte Arbeit hat insbesondere durch die wohlwollende Beratung und Kritik des Herrn Geheimrat von Dobschütz entscheidende Förderung erfahren. Die Aufnahme in die „Beiträge" verdanke ich den freundlichen Bemühungen des Herrn Geheimrat Feine und dem Entgegenkommen des Herrn Geheimrat Lütgert und des hochgeschätzten Bertelsmannschen Verlags. Den Druckzuschuß hat die Gesellschaft zur Förderung der evangelisch-theologischen Wissenschaft in der Provinz Sachsen und Anhalt bewilligt. Für all diese Hilfe spreche ich auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigen Dank aus.

Halle, Oktober 1929.

Ethelbert Stauffer.

Dem Andenken meines hochverehrten Lehrers

Herrn Geh. Konsistorialrat Prof. D. Dr. Dr. Friedrich Loofs

in Dankbarkeit gewidmet

Inhalt.

Seite

Einleitung: Denkbewegung, Denkvoraussetzungen und Erfahrungsgrundlage 7

Erstes Kapitel: Die Denkbewegung.

1. Die Bedeutung der Stilformen 14
2. Die Analyse der Denkbewegung 20
3. Das Problem der Intuition 27

Zweites Kapitel: Die Denkvoraussetzungen.

1. Die Hauptformen antiken Denkens 33
2. Die Ermittlung der Denkvoraussetzungen 45
3. Das Problem des urmythischen Denkens 50

Drittes Kapitel: Die Erfahrungsgrundlage.

1. Das Erbe der prophetischen Gotteserfahrung 57
2. Die Freilegung der Erfahrungsgrundlage 64
3. Das Verhältnis von Intuition, urmythischem Denken und Erfahrung 73

Schluß: Die heuristische Bedeutung des neutestamentlichen Denkens 86

Einleitung.

Denkbewegung, Denkvoraussetzungen und Erfahrungsgrundlage.

Die Männer des Neuen Testaments sprechen allenthalben Sätze aus, die uns nicht ohne weiteres Selbstverständlichkeiten sind. Woher wissen sie das?

Die ältere Theologie hat sich mit der bündigen Auskunft begnügt: durch Offenbarung. In der neueren Forschung streiten drei Antworten um den Vorrang: Die Überzeugungen des Urchristentums sind übernommenes und umgewandeltes Traditionsgut, Elemente einer vergangenen Weltanschauung; die Frage nach dem Woher wird bei dieser Antwort zu einer historischen Angelegenheit. Andere haben geantwortet: Die Männer des Neuen Testaments reden aus einer eigenartigen seelischen Verfassung heraus, reden in einer symbolhaften Sprache von irrationalen Erlebnissen; dann stehen wir hier vor einem psychologischen Problem. Und schließlich ließe sich antworten: Jene Sätze gründen sich auf Erfahrungen von Sachverhalten, die wir weithin erst wieder entdecken müßten; dann muß unsere Frage den Weg weisen zu eben dieser Wiederentdeckung der im Neuen Testament in Rede stehenden Tatsachen, Wahrheiten und Zusammenhänge. Keine dieser Antworten wird ausschließlich zutreffen. Keine wird ganz unrichtig sein. Aber nur um so schwieriger ist es, hier eine sachgemäße Entscheidung zu gewinnen.

Man wird sich die entscheidende Antwort bei den Männern des Neuen Testaments selbst holen müssen. Und man wird sie dort finden. Sie sind freilich überaus zurückhaltend in Aus-

künften über Urſprung und Entſtehung ihrer Überzeugung. Kaum einmal findet ſich eine eindeutige Berufung auf etwas wie Offenbarung und Inſpiration. Gelegentlich wird ein Anſatz zu einer Art religiöſer Erkenntnistheorie ſichtbar. Nie aber werden daraus einzelne Erkenntniſſe hergeleitet oder bewieſen. Wer etwa von myſtiſchen Texten herkommt, findet hier eine völlig anders geartete Form der Entwicklung und Begründung religiöſer Gedanken vor. Wohl aber machen die neuteſtamentlichen Autoren zwiſchen ihren einzelnen Sätzen Unterſchiede in Art und Grad der Gewißheit. Sie laſſen im Geſamtbeſtand ihrer Anſchauungen die tragenden Grundüberzeugungen erkennen. Übergreifende Beziehungen ſchließen die Gedankenelemente zuſammen zu größeren Ganzheiten, in denen das Einzelne erſt ſeine Sinnbeſtimmung und Sicherſtellung gewinnt. Eine Fülle von formalen Zuſammenhängen tritt zutage. Verfolgt man dieſe Spur weiter, dann wird man Schritt für Schritt die Bedingungen, Geſetze und Grundlagen neuteſtamentlichen Denkens klarer erkennen und ſo den Weg finden zu einer Antwort auf die Frage nach dem Woher der urchriſtlichen Anſchauungen. Vielleicht läßt ſich das an dem großen Auferſtehungskapitel 1. Kor. 15 konkreter und deutlicher zeigen.

Hier ſpricht Paulus von dem Innerſten des chriſtlichen Glaubens. Aber kein Wort fällt über letzte Geheimniſſe oder Paradoxien. Die Wahrheit ſteht in aller Durchſichtigkeit vor ihm, und ſo baut er ſie vor ſeinen Korinthern auf. Der Ausgangspunkt wird feſtgelegt: *τὸ εὐαγγέλιον* — der Tatbeſtand, ſeine Tragweite und ſeine Verbürgung. Das Problem wird allſeitig klargeſtellt — und durch den Rückverweis auf den Ausgangspunkt entſchieden; mit Chriſti Auferſtehung iſt die Entſcheidung gefallen über das ewige Schickſal der Entſchlafenen und die Zukunft der Welt; *ἐπειδὴ γὰρ* . . . Die Gebundenheit

des Menschheitsschicksals an den Christus hatte in dem Begriff ἀπαρχή eine thematische Formulierung gefunden. Sie wird in dem anschließenden Beweis durch Präpositionen wie διά und ἐν umschrieben. Der Gang des Beweises ist durch ein δεῖ sichergestellt und mit Schriftargumenten verkoppelt. Sein Ziel wird in einem Finalsatz sichtbar: ἵνα ᾖ .... Ein neues Problem taucht auf, verlangt eine durchgreifende Berichtigung des vulgären Somabegriffes und findet seine Lösung in einem Schluß vom gegebenen σῶμα ψυχικόν auf ein zu erwartendes σῶμα πνευματικόν und dem entsprechend: vom σῶμα des Adamsgeschlechtes auf das σῶμα des Christusgeschlechtes. Eine Grundüberzeugung, die ihn bei seiner ganzen Gedankenbildung geleitet hat, stellt Paulus mit einem τοῦτό φημι ans Ende; aber er gibt sein Votum unter Berufung auf die Natur der Sache selbst (οὐ δύναται)! Er spricht zuletzt von einem μυστήριον; aber er unterbaut dies Mysterion durch ein begründendes δεῖ und läßt es in ein bestätigendes Schriftwort gipfeln. — Man kann die Zergliederung noch weiter führen; aber das Entscheidende ist wohl schon klar: ein sorgsames Achten auf das formale Ineinandergreifen der Denkglieder führt auf einen organischen Zusammenhang in der Gedankenbildung. Ein lebendiger Prozeß der Gedankenentwicklung wird erkennbar. Wie nennen ihn die Denkbewegung.

Die Analyse der Denkbewegung ist der Einsatzpunkt der morphologischen Arbeit; aber auch nicht mehr. Wir gehen einen Schritt weiter. Die Denkbewegung des Paulus will ein geschlossener und zwingender Beweisgang sein. Ist sie das? Der Apostel arbeitet mit Schlußformen eigener Art. Er kann von Adam mit einem schematischen ὥσπερ ... οὕτως ... auf Christus schließen. Aus der Existenz des psychischen Leibes erschließt er wie selbstverständlich die Gewißheit des Pneumaleibes. Er verschränkt beide Schlüsse ineinander und statuiert

so ein analogetisches Schlußverfahren, das von einem Äon in den anderen hinübergreift. — Nicht genug: Er spricht von Gegenstandsbeziehungen, die in keine der uns vertrauten Verhältnisbestimmungen eingehen. Der fremdartige Ausdruck *ἀπαρχή*, die Genetivbildung *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, die Präpositionen *διά* und *ἐν* haben ihren technischen Sinn als Kennworte für diese Beziehungen. — In diesen Beziehungen wiederum treten Weltzusammenhänge eigener Art zutage — und eben in den Mittelpunkt dieser Zusammenhänge rückt Paulus die Ostertatsache. Sein Verfahren wird durchsichtig: Die paulinische Beweisführung steht und fällt mit einem übergreifenden Weltbild,[1]) an dem sie allenthalben orientiert ist. In diesem Weltbild haben jene Schlüsse ihr Recht. In diesem Weltbild hat Gott, hat „Adam", die Sünde, der Tod, hat Jesus je seine bestimmte Stelle. Für unsere Begriffe ist mit Jesu Auferstehung nur so viel zu erweisen, daß eine Auferstehung überhaupt möglich ist. Wir erfassen die Eigenart des paulinischen Weltbildes, wenn wir die Frage stellen: Wie kann die Auferstehung Christi je mehr als die Möglichkeit, je die Gewißheit unserer Auferstehung verbürgen? Sie kann es dann und nur dann, wenn die Widerfahrnisse Jesu von urbildlicher und schicksalhafter Bedeutung sind für die ganze Menschenwelt. Das Leben eines einzelnen schafft neue Lebensmöglichkeiten und kosmische Wirklichkeiten. Das Christusereignis verkörpert in sich und verbürgt eine neue Zukunft. — Es ist mit Händen zu greifen, wie die paulinische Denkbewegung allenthalben

---

[1]) Die Weltanschauung ordnet die Erfahrungstatsachen nach einem Gesichtspunkt. Das Weltbild führt die Erfahrungstatsachen auf eine Ordnung zurück, in der sie möglich und verständlich werden. Die Männer des N. T. haben erkannt, daß die Tatsachen der christlichen Erfahrung auf eine bestimmte Ordnung der Wirklichkeit zurückweisen. Diese Ordnung — nicht also die geographisch astronomische Weltvorstellung der Zeit — nennen wir das neutestamentliche Weltbild.

durchsetzt ist mit derartig konstitutiven Formelementen. Wir nennen sie Denkvoraussetzungen.

Es bleibt uns zuletzt noch ein Blick auf den Ausgangspunkt des ganzen Gedankengangs, das Osterkerygma. Es stammt aus der Tradition. Aber es ruht auf den Erfahrungen, die mit ὤφθη eingesetzt haben und in der χάρις οὐ κενή fort und fort ihre Echtheit erweisen. Gegenwartserfahrungen beglaubigen eine einmalige Tatsache der Vergangenheit! Eine Empirie eigener Art stellt sich als tragender Grund der Verkündigung heraus. Das paulinische Denken fußt, so läßt sich kurz sagen, auf einer Erfahrungsgrundlage.

Damit sind an einem besonders aufschlußreichen Beispiel die drei Grundbegriffe gewonnen, in denen die dreifache Aufgabe einer morphologischen Untersuchung zum Ausdruck kommt: Die Analyse der Denkbewegung, die Ermittlung der Denkvoraussetzungen, die Freilegung der Erfahrungsgrundlage. Aber noch ein anderes dürfte an unserm Beispiel klar geworden sein: Die altkirchlichen Begriffe sind unangemessen oder irreführend. Die Paulinische Gedankenbildung (und nicht nur sie!) ist nichts weniger als ein homogenes Ganzes, das als „Glaube", „Wort" oder „Offenbarung" en bloc hingenommen oder auch abgelehnt werden könnte. Sieht man doch unmittelbar vor Augen, wie Paulus selbst die einzelnen Elemente seiner Gedankenbildung gegeneinander abhebt und sich über ihr formales Verhältnis zueinander in aller Strenge und Nüchternheit Rechenschaft gibt: Voraussetzungen, Behauptungen und Beweise, Tatsachen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, Gründe und Folgen, Definitionen und Folgerungen, primäre Erfahrungen und sekundäre Überzeugungen greifen ineinander und werden vor den Lesern auseinandergelegt. Die Gedankenelemente wollen im Sinne ihres Urhebers selbst je von ihrem sachlich-logischen Ort und

insbesondere in ihrer inneren Schichtung, Gliederung und Wechselbedingtheit begriffen und gewürdigt sein.

Diese Arbeit ist zunächst eine rein und streng historische Arbeit; sie wird darum an die bisherige historische Forschung anzuknüpfen und von dort fruchtbare Anregungen und Gesichtspunkte zu erwarten haben (Kap. I, 1; II, 1; III, 1). Sie wird sich in Auseinandersetzung mit der bisherigen Arbeit und im Hinblick auf ihre besondere morphologische Zielsetzung über ihr eigenes Verfahren klar werden müssen (Kap. I, 2; II, 2, III, 2). Sie wird auf diesem Wege Schritt um Schritt zu einer Entscheidung gelangen über die Probleme, die wir oben zunächst zurückgestellt hatten. Es wird sich fragen, welche psychologischen Faktoren bei der Denkbewegung mitwirken mögen (I, 3), wie weit fremdartige Denkvoraussetzungen sich aus einem fremden historischen Milieu erklären lassen (II, 3), und wie die Erfahrungen des Urchristentums mit den psychologischen und historischen Bedingungen seines Denkens zusammenwirken (III, 3). Sie wird zuletzt in den Bahnen des neutestamentlichen Erfahrens und Denkens nach einem Weg suchen müssen zur Wiedergewinnung und Weiterführung der urchristlichen Erkenntnisse (Schluß).

Wir nennen diese Arbeit „morphologisch", weil sie ihr Augenmerk nicht zuerst auf die Massen des Vorstellungsstoffes richtet, die sich im Neuen Testament vorfinden — sondern auf den formalen Begründungszusammenhang, in den die Männer des Urchristentums ihre Überzeugungen stellen. Die Vorgeschichte des neutestamentlichen Gedankenmaterials aufzuhellen, ist Sache der stoffgeschichtlichen Forschung. Einer morphologischen Betrachtung geht es darum, der Form der urchristlichen Gedankenbildung auf den Grund zu kommen. Die vorliegende Studie möchte ein Vorstoß in dieser Richtung sein, mehr nicht. Sie kann darum nicht den

geſamten morphologiſchen Befund ausbreiten, ſie will lediglich am Faden der begonnenen Analyſe die wichtigſten morphologiſchen Tatbeſtände und Probleme, Prinzipien und Methoden herausarbeiten und auf Begriffe bringen, die ſich vielleicht für weitere Unterſuchungen brauchen laſſen. In dieſem Sinne ſprechen wir von „Grundbegriffen einer Morphologie des neuteſtamentlichen Denkens“.

Erstes Kapitel.

Die Denkbewegung.

1. Die Bedeutung der Stilformen.

Wenn einer Morphologie des urchristlichen Denkens das Wort geredet wird, dann muß sich in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Situation zu allererst der Gedanke aufdrängen an die „Formgeschichte", die seit Herder und Schleiermacher, in neuem Ansatz seit Ende des vorigen Jahrhunderts, Eingang in die Exegese gefunden hat. Es fragt sich, was unsere Morphologie aus der formgeschichtlichen Arbeit lernen könne. Die Formgeschichte arbeitet mit literarhistorischen und ästhetischen Gesichtspunkten, die Morphologie braucht sachlich-logische Kriterien — das begründet ihren Unterschied. Aber auch die Kunst hat ihre Logik, und die Wahrheit verlangt wiederum eine stilistische Formgebung, die der Sache gemäß ist. So sind Stilform und Denkform prinzipiell aufeinander bezogen und in der lebendigen Wirklichkeit stehen beide in mannigfaltiger Wechselwirkung. Ein Blick in die Arbeit der Formgeschichte verdeutlicht diesen Sachverhalt.

Da geht es zunächst um die Bestimmung der Stilgesetze, unter denen sich die Verkündigung und schließlich die Niederschrift von Ideen oder Traditionen vollzieht. Charakteristische Stilelemente ordnen sich nach festen Regeln zusammen zu dem Organismus der Gattung, das Gesetz der Gattung wiederum bestimmt die Stilgebung im Ganzen wie im Einzelnen.[1]) So steht das junge Christentum in einer Zeit, in

[1]) Vgl. H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913. R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die stoisch-kynische Diatribe, 1910. S. 2. E. Norden, Agnostos Theos, 1912. S. 316. M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, 1919. S. 1ff.

der der Stil eine Großmacht und der Zwang der Gattung schier unentrinnbar ist,[1]) und muß sich ans Licht arbeiten in einem Gewoge von Literaturen und Literaturformen verschiedenster Herkunft und Art:[2]) volksmäßigen Liedern, Legenden und Sprüchen, griechischen Reden,[3]) Briefen[4]) und Biographien,[5]) jüdischen[6]) Volksbüchern,[7]) Gleichnissen[8]) und Streitreden,[9]) apokalyptischen Kulterzählungen, Hymnen und Offenbarungen.[10])

Eine jede dieser Gattungen aber hat wiederum ihren spezifischen Sitz im Leben. Die kynisch-stoische Diatribe hat ihren Platz auf dem Markte, sie muß die Massen verblüffen, die Zögernden überreden, die Gegner entwaffnen. Das bestimmt ihre Form. Die rabbinische Schriftdiskussion hat ihren Sitz im Lehrhaus, ihr Formcharakteristikum ist der dialektische Schriftbeweis.[11]) Die hymnischen Wechselreden haben ihre Stelle in der Liturgie, ihren Zweck in der Erhebung

---

[1]) E. Norden, Agnostos Theos, S. 143.

[2]) Vgl. darüber schon F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur (Hist. Zeitschr.) 1882, S. 421ff., 442f.

[3]) Norden, Theos, passim. [4]) ebd. S. 342.

[5]) P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 1912 (Lietzmanns Handbuch) S. 76f., 215ff.

[6]) Vgl. den Lehrplan der Hillelschule Baba bathra 134c (Goldschmidt) und die 10 Namen des Heiligen Geistes bei H. L. Strack und P. Billerbeck, Komm. z. N. T. aus Talmud und Midrasch (1922ff.) II S. 493.

[7]) E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. II 1907, S. 402. G. Kittel, Probl. d. palästinensischen Spätjudentums, 1926, S. 81.

[8]) Vgl. P. Fiebig, Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabb. Gleichnisse, 1912, und die bei A. Wünsche, Mechiltha, 1909, S. 356f. registrierten Gleichnisse.

[9]) Vgl. H. Gunkel, Die Propheten, 1917, S. 104ff. H. L. Strack, Einleit. in Talmud und Midrasch, 5. Aufl. 1921, S. 178.

[10]) Beispiele in Fülle bei Norden, Theos und W. Bousset, Religion des Judentums ... 3. Aufl. 1926. M. Lidzbarsky, Johannesbuch 1915, Mandäische Liturgien 1920, Ginza 1925.

[11]) Vgl. Sanh. 97b (Goldschmidt)!

der Herzen und Gedanken zu Gottes Herrlichkeit. Die apokalyptischen Dialoge haben ihren Ursprung in der Aussprache des betenden Visionärs mit dem göttlichen Du. Sie geben die göttliche Antwort weiter an alle Zweifelnden und Trostsuchenden. Man erkennt immer deutlicher, wie hier Form und Inhalt im Dienste derselben Sache stehen, darum einander entsprechen müssen.

Man erkennt es am deutlichsten an den urchristlichen Gattungen selbst. Ihr Sitz im Leben ist mannigfach verschieden: Missionspredigt, Gemeindeverkehr, Unterricht, Gottesdienst, Sakramentspraxis; er ist im Grunde immer ein und derselbe: Es ist eine umfassende und weitertreibende Lebensbewegung, in der sich die gottesdienstlichen Sitten ausgebildet haben, in der die Männer des Neuen Testaments gewirkt, gesprochen, geschrieben haben, in der die urchristlichen Traditionen und Gedanken Gestalt und Gewalt gewonnen haben. Ursprung und Mittelpunkt aber, um den diese ganze Bewegung kreist, wie der Planet um die Sonne, ist die Jesustatsache.[1]) Das Gebet feiert den lebendigen κύριος und erbittet sein πνεῦμα. Die Predigt verkündet das Ostereereignis. Der Unterricht arbeitet mit dem Herrenwort. Keine urchristliche Gattung, die nicht letzten Endes durch ihre Form selbst auf eine Wirklichkeit wiese, die vor oder über ihr liegt! All die mannigfaltigen Stilformen wollen nichts anderes, als dem Leben Raum und der Wahrheit Gehör verschaffen. Und dieser Formprozeß kann nicht eher zur Ruhe kommen, als bis die Form dem Inhalt genügt, bis das, was zu sagen ist, so gesagt ist, wie es die Sache verlangt. Damit ist der urchristlichen Literaturbewegung der überragende Zielpunkt gesetzt.

---

[1]) Die Jesustatsache, die darum nicht irgendwo „hinter" dem Evangelium sondern allein in ihm zu suchen ist.

Die Form, in der dieser mächtige Antrieb zuerst und am stärksten spürbar wird, ist das Kerygma. Es gilt auszusprechen, was denn das Entscheidende ist an der Jesustatsache. Es geschieht etwa in einem einzigen Namen, der Jesu Bedeutung vielsagend zum Ausdruck bringt[1]) — oder in einer mehrgliedrigen Formel, die zum bekenntnishaften Wahrzeichen des Christentums wird.[2]) Der gesammelten Energie eines knappen Gebetsrufes steht der Hymnus gegenüber, der in enthusiastischem Prädikationsstil die göttlichen Wundertaten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verkündigt.[3]) Charakteristische Motive des Jesuslebens,[4]) die entscheidenden Daten der Heilsgeschichte[5]) stehen fest geprägt und umrissen im Mittelpunkt der Missionspredigt und wachsen zusammen[6]) zum Logos, der das irdische und himmlische Geschehen im gleichen kerygmatischen Stile verkündet.[7]) Die gesamte Literatur der Anfangszeit ist mit solchen urtümlichen Elementen durchsetzt, kleinsten literarischen Organismen, deren Sitz im Leben aus ihrer Form unschwer zu erschließen ist. Ihre Vorgeschichte reicht nach verschiedenen Richtungen ins Vor- und Außerchristliche. Andererseits setzt sich dieser kerygmatische Stil in mannigfaltigen Abwandlungen fort in den Bekenntnissen und Liturgien der späteren Zeit; und immer wieder ist die christliche Botschaft zu dieser Stilform zurückgekehrt. Eine

[1]) Vgl. z. B. Röm. 10, 9; 1. Kor. 12, 3; 2. Kor. 4, 5; Phil. 2, 10f.

[2]) Umfassende Zusammenstellungen bei Norden, Theos, S. 380ff.

[3]) Didache 10. 1. Kor. 16, 22; Apk. 22, 17. 20. — 1. Tim. 3, 16; Phil. 2, 5ff.; 1. Petr. 1, 3ff.; Apk. 7, 12; 15, 3f.; 5, 12; 12, 10ff.; 19, 5ff. Vgl. Eph. 5, 14; 1. Kor. 2, 9 und zum Vergleich die *ᾠδαί* bei Sweete, The old testament in Greec III, S. 789ff.; jetzt auch Dibelius, Geschichte der urchristl. Literat. 1926, I S. 86ff.

[4]) Z. B. Akt. 3, 13f.; 10, 37 f. [5]) Z. B. Akt. 4, 2; 27 f.; 5, 30 f.

[6]) Akt. 2, 22 ff.; 4, 10; Mk. 16, 19 f.

[7]) Zu *κηρύσσειν* vgl. auch F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, I Eastern Lit. 1896, S. 599 und die dort aufgeführten Stellen, Synonyma und Äquivalente.

charakteristische Umformung aber hat der Stil des Kerygmas in der eigensten Gattung[1]) des Urchristentums gefunden, dem Evangelium.

Εὐαγγέλιον war das alles, was sich in jenen Urgattungen niederschlug.[2]) Und was da niedergelegt war,[3]) das war für die Folgezeit festgelegt. Die Geschichte des Kerygmas ist in diesem Sinne die Dogmengeschichte des Urchristentums. Und wiederum: was hier festgelegt war, das war in den Augen der Urchristenheit das Entscheidende. Aber es war noch nicht alles. Daneben lief die Paradosis der Herrenworte, in einzelnen *λόγια* zuerst, bald im Stile jüdischer Überlieferungsweise in Reihen und Gruppen geordnet, früh vielleicht schon mit zerstreuten Erzählungsstoffen zu erbaulichen Bildern und Bilderfolgen zusammengestellt.[4]) Der Stil und Aufriß jüdischer Volksbücher macht sich geltend. Aber er schlug nicht durch. Hier zeigt es sich deutlich: Es ging dem jungen Christentum in den ersten überhaupt erkennbaren Anfängen nicht um Jesu Wort oder gar um sein Lebensbild, sondern um sein Leiden, Sterben und Auferstehen, wie es die alte dreigliedrige Formel verkündet.[5]) Darum bildet die dramatische Geschichte der letzten Tage den ersten fest geformten und geschlossenen Komplex in der viel verzweigten Überlieferung.[6]) Darum setzt

[1]) So schon F. Overbeck, Anfänge, S. 443.

[2]) So kann E. Fascher (Die formgeschichtliche Methode, 1924, S. 5ff. . .) die Formgeschichte als innere Angelegenheit der synoptischen Forschung behandeln. Vgl. andererseits L. Köhler, Das formgeschichtliche Problem des N. T. 1927.

[3]) Vgl. Norden, Theos, S. 380ff., sowie 10, 253ff., 263ff.

[4]) Vgl. E. Klostermann, Art. Evangelien (R. G. G.[2]) und R. Bultmann, Evang. (formgeschichtlich) ebd. Auch Norden, Theos, S. 189, 273, 297.

[5]) Vgl. M. Albertz, Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte (Z. N. W.) 1922, S. 259ff., 266ff. E. Fascher, Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis z. urchristl. Verkündigung (Z. N. W.) 1927, S. 1ff.

[6]) Vgl. M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 57. G. Bertram, Leidensgeschichte und Christuskult 1922, S. 101. Norden, Theos, S. 288f.

hier in der Passionsgeschichte der Kristallisationsprozeß ein, der Schritt für Schritt die Masse der Jesustradition an sich zieht, durchdringt und zur Ausbildung des Evangelientypus führt. Den ersten und entscheidenden Schritt in dieser Richtung[1]) tut Markus, Johannes den letzten und endgültigen. Er gibt nicht nur Daten und Formeln, wie das Kerygma, und nicht Rahmen und Füllung wie Markus, sondern ein dramatisch durchgeführtes Bild der entscheidenden Epiphanien.[2]) Die Form des Kerygmas hat den Stoff der Jesustradition in sich aufgenommen und assimiliert.

Aber der ganzen kosmischen Tragweite jenes urbildlichen und schicksalhaften Geschehens genügt auch diese Form noch nicht. Über dem Evangelium spannt sich die Apokalypse mit ihren weltweiten Ausmaßen. Damit erst ist über die Jesustatsache das Größte gesagt, so gesagt, wie es gesagt werden muß. Indessen, es ist das Letzte noch nicht.

Das Kerygma löst Fragen und Probleme aus, begegnet Zweifeln und Mißverständnissen. Die Gemeinden werden unsicher. In solcher Lage schafft der Gemeindebrief Klarheit und feste Richtlinien. Hier kommt, mehr als in den andern Gattungen, die Reflexion zu Worte. Gedanken werden entwickelt, begründet, weitergeführt, lebendig und wirklichkeitsnah bei Paulus, „systematisch" im Hebräerbrief.[3]) Hier in der Briefliteratur ist die Schichtung und Führung der Ge-

---

[1]) Vgl. Dibelius, Formgeschichte, S. 57ff. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, passim. R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradit. 1921, S. 211, 227ff. H. Windisch, Der johanneische Erzählungsstil (Eucharisterion für Gunkel) 1923, S. 178ff., 200ff. und (ebd.) K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgem. Literaturgesch., S. 124ff.

[2]) Joh. 2 . . . 4, 48; 6, 30; 20, 18. 29; Kap. 15ff. ins Chorisch-Tänzerische übersteigert in den Johannesakten 94ff. (ed. Bonnet).

[3]) Schöpferisch bei 1. Clem. und namentlich bei Ignatius (Eph. 20, 2, Trall. 4, 1, Philad. 8, 2), reproduktiv bei Polykarp (Phil. 11, 2 vgl. 3, 2) und schon Jud. 17, 2. Petr. 3, 16, Eph. 2, 20.

danken am sichtbarsten. Hier hat darum unsere Analyse eingesetzt. Aber von hier aus muß ein Weiterkommen möglich sein.[1])

Es hat sich gezeigt, wie eng allenthalben Denkform und Stilform aufeinander bezogen sind, beide letzten Endes bezogen auf dieselbe Sache, um deren Erfassung es beiden geht. Und wenn die Denkbewegung vielfach sich eine Schicht tiefer vollzieht als die Stilgebung, die offen zutage liegt, so wird, dank der engen Wechselbeziehung zwischen beiden, gerade auf dem Wege über die Stilforschung ein Zugang zur Analyse des Denkens sich brechen lassen. Die Denkbewegung muß ablesbar sein an der Stilgebung.

Es wird sich zeigen müssen, ob und in welchem Sinne dies heuristische Prinzip sich bewährt.

2. Die Analyse der Denkbewegung.

Überblickt man die gesamte Denkbewegung in 1. Kor. 15 nach der ersten formalen Analyse, so muß eine Erscheinung sofort auffallen: Zweimal im gleichen Kapitel sind wir auf ein begründendes, selbst aber nicht weiter begründetes *δεῖ γάρ* gestoßen. Beide Male verschlingt es sich mit Schriftargumenten. Beide Male ist die Gedankenführung teleologisch orientiert, strebt mit einem *ἵνα* oder *τότε* auf ein vorgegebenes Endresultat zu. Die Denkbewegung verläuft also beide Male in derselben vorgezeichneten Bahn.

Es sieht so aus, als habe sich Paulus hier ein festes formales Schema der Argumentation geschaffen oder angeeignet. Es kann von ihm so geschaffen sein. Sein Blick ist auch sonst auf Zwecke und Ziele gerichtet, geht immer wieder vom über-

[1]) Einer ähnlichen Problemlage wie die Briefe entspringen vielfach die Offenbarungsgespräche; vgl. d. Hermashirten und C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung ... aus dem Koptischen (T. U.) 1919, S. 50ff., 74ff., 102ff.

lieferten Schriftwort auf die Gegenwart und das Ende der Wege Gottes. Aber Paulus steht mit dieser Orientierung nicht ganz allein. Es ist schriftgelehrte Denkweise, die hier mit einwirkt.[1]) Die virtuose Sicherheit, mit der er diese Methode handhabt, und nicht nur hier handhabt, weist auf rabbinische Schulung. Seine Terminologie ist die Stilgebung der Schriftdiskussion, ins Griechische übersetzt. So hat denn auch sein Argumentationsschema selbst Parallelen im Talmud — während in der hellenistischen Diatribe etwas Vergleichbares fehlt. Das Schema wäre demnach angeeignet, nicht neu geschaffen. Man sieht indessen schon: jene Alternative reicht überhaupt nicht zu. Es handelt sich hier offensichtlich um eine Gewöhnung, die durch spezifisch christliche Denkmotive neues und eigenes Leben empfangen hat. Ein Beispiel, wie sich das christliche Denken der vorchristlichen Stil- und Denkformen bemächtigt, wie sich also der oben[2]) charakterisierte Prozeß der Assimilation in der konkreten Wirklichkeit vollzieht. Aber wiederum — auch die Alternative zwischen Stil- und Denkschema scheint hier zu versagen. Die Denkbewegung ergreift dasjenige Stilschema, mit dem sie an das vorgesteckte Ziel kommt, wird aber ihrerseits wieder von diesem Schema in einem festen Geleise gehalten. Man muß diesem engen Ineinandergreifen Rechnung tragen und in solchem Falle von Denkstil reden — und man gewinnt damit ein knappes Stichwort für die lebendige Einheit von Reden und Denken, die sich als das Leitmotiv in der formgeschichtlichen Entwicklung erwiesen hat.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden: W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur Bd. I (Tannaiten) 1899. Bd. II (Amoräer) 1905. Bd. I, S. Vff., 3ff., 20, 29, 42, 65, 139. Derſ. Die Agada der Tannaiten, Bd. I 1884, S. 296. Strack-Billerbeck, Komm. Bd. I 893ff. Bd. II 257, 589. Bd. III 472ff. P. Fiebig, Jesu Bergpredigt, Rabbinische Texte ... 1924, S. 65, 148.

[2]) S. 15.

Die vergleichende Analyse hat uns zunächst auf Analogien aufmerksam gemacht. Sie führt uns weiter auf interessante Differenzen. Ganz von selbst drängt sich in 1. Kor. 15 der starke Unterschied auf zwischen Pauliniſchem Denkstil und der monumentalen Lagerung und Fügung der Sätze des Kerygmas.[1])

... ὁτι Χριστος ἀπεθανεν ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων κατα τας γραφας
και ὁτι ἐταφη
και ὁτι ἐγηγερται τῃ ἡμερᾳ τῃ τριτῃ κατα τας γραφας
και ὁτι ὠφθη ...

Das wirkt wie ein Bericht. Fast referierend folgt ein Satz dem andern, so wie in der Wirklichkeit ein Akt des Dramas auf den andern folgte. Aber es ist nicht nur Bericht. Zwei Glieder des Kerygmas sind durch anschließendes *κατὰ τὰς γραφάς* herausgehoben. Was hier berichtet ist, das gilt zugleich als Beweis für das Recht des Messiastitels, mit dem die Formel anhebt.[2]) Es stellt den Zusammenhang her mit den Weissagungen oder den prototypischen Geschehnissen der Vergangenheit. Der Schriftbeweis kommt zu Wort — in lapidarer Kürze, ein Schrifthinweis nur. Mehr läßt der Tatsachenstil des Kerygmas nicht zu.

Derselbe Stil verlangt es auch, daß die beiden kürzeren Glieder mit einem parataktischen *καί* angefügt werden, und daß dieses *καί* durch das gesamte Bekenntnis hindurch festgehalten wird. Aber die Denkbewegung verläuft hier nicht so geradlinig wie die Stilführung. Die kürzeren Glieder sind den längeren gedanklich zugeordnet. Das Sterben und Auferstehen wird je durch das *ἐτάφη* und *ὤφθη* bestätigt und

---

[1]) Zur Schreibweise vgl. A. v. Harnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu ... (S. B. A.) 1922, S. 164.

[2]) Ganz ähnliche Beziehungen zeigt K. Holl, unter Bezugnahme auch auf Norden, im Apostol. Symbol auf: Zur Auslegung des 2. Artikels ... 1919 (Ges. Aufs. Bd. II) S. 116, 119.

besiegelt.[1]) Ein Ereignis ist Beweis und Erkenntnisgrund für das andere. Im Tatsachenstil steckt, noch unentbunden, der Tatsachenbeweis.

Endlich aber und vor allem: Über den gesamten Fluß des Geschehens ragt die entscheidende Tatsache hinaus, auch äußerlich akzentuiert durch das tempus, *ἐγήγερται*. Das monumentale semitische[2]) Perfektum kommt hier zur Geltung. Es bezeichnet die Tatsache, die nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist, ein für allemal geschehen und situationsbestimmend für die Gegenwart; mit ihr ist die Entscheidung gefallen über alle Zukunft. Wir stellen fest: hier redet nicht ein Bericht über vergangene Vorkommnisse, sondern das Kerygma verkündet (*κηρύσσομεν*) ein schicksalhaftes Faktum.

Εἰ δὲ — ganz charakteristisch setzt die Paulinische Denkbewegung ein — sechsmaliges *εἰ*, dann beherrschend *ἐπεί* und *γάρ*, dann *ἀλλά* wieder sechsmal, Schlag auf Schlag. Schon durch ihre Häufung lassen die Konjunktionen erkennen, daß wir hier in ein anderes Genos übergetreten sind. Durch ihre Auswahl und Verteilung geben sie den Leitfaden ab zur Verfolgung des Gedankenfortschritts in seinen wichtigsten Etappen: In erster Etappe (*εἰ*) werden Satz und Gegensatz hypothetisch gegeneinander gestellt. Die Antithese wird an ihren inneren Widersprüchen und Konsequenzen ad absurdum geführt. Die These erweist sich als praktisches Postulat. In zweiter Etappe (*ἐπειδή* usw.) wird der Beweis für die These durch Analogieschlüsse geführt und alsbald ausgebaut mit Hilfe des teleologischen Schemas. Zum Abschluß wird die These als selbstverständliche Voraussetzung einer allgemein

[1]) Vgl. Harnack, Verklärungsgeschichte, S. 78, 164.

[2]) Genaueres bei H. Bauer, Die Tempora im Semitischen (Beiträge zur Assyriologie und sem. Sprachwissenschaft VIII, 1) 1912, S. 16ff, 35, 50 und C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft, 2. Aufl. 1916, S. 121.

eingeführten Gemeindepraxis[1]) erwiesen und das ethische Fazit gezogen.[2]) Im gleichen Dreischritt verläuft der zweite Beweisgang. Zuerst eine Exposition, die diesmal mit dialektischem ἀλλά auf einen entscheidenden Begriff hinführt, sodann, unter Verwertung dieses Begriffes, der Beweis, mit Schlüssen e minore durchgeführt und teleologisch ausgebaut, endlich in Kürze das praktische Fazit.

Man sieht, hier ist allenthalben eine logisch begründende und folgernde Reflexion am Werk — der Gegensatz zum Denkstil des Kerygmas könnte nicht größer sein. Um so bemerkenswerter ist der Zusammenhang: Dasselbe ἐγήγερται, das mit seinem monumentalen Perfektum über die Aoriste des Kerygmas emporragt und in die Gegenwart hineinragt, ist zugleich der Angelpunkt der gesamten Gedankenbildung und Beweisführung dieses Kapitels, auch stilistisch immer wieder sich heraushebend. Der polemische Ton des Ganzen und viele Beweisformen im einzelnen verraten rabbinische Gewöhnung; es ist die Dialektik des Lehrhauses. Aber im Lehrhaus ist das autoritative Schriftwort der Ausgangspunkt allen Denkens — für den Christen Paulus die Heilstatsache, die er aus täglich gegenwärtiger Erfahrung bestätigen kann. Distinguamus!

In grundsätzlich anderer Weise wirkt das Kerygma auf die Formung des Evangeliums. Hier ist das ἐγήγερται naturgemäß nicht Ausgangspunkt, sondern Ziel, auf das nicht so sehr die Denkbewegung, als vielmehr die Bewegung des Geschehens hindrängt. Der Aufriß des Markusevangeliums,

---

[1]) Gleichartiges Beweisverfahren im Dienste des Auferstehungsgedankens in Schoch. tob. zu Ps. 19, 1 bei J. Bergmann, Jüdische Apologetik 1908, S. 129, wo auch Justin, Apol. II, 18 herangezogen ist.

[2]) In 1. Kor. 15, 33 ausnahmsweise statt des zwingenden Schriftbeweises die dekorative Illustrationsweise der Diatribe vgl. Akt. 17, 28 und Aristobul bei Euseb. Praep. Ev. XIII, 12 (Gifford).

die Leidensweisſagungen an den entſcheidenden Stellen führen deutlich auf jenen Zielpunkt hin. Auch das parataktiſche *καί* des älteſten Evangeliums erinnert an den kerygmatiſchen Stil. Aber es iſt hier freilich um des aufzunehmenden Traditionsſtoffes willen ins Epiſche umgebogen. Die Auferſtehung ſelbſt wird ſchließlich im Aoriſt erzählt, und der unechte Schluß[1]) berichtet ſogar von Himmelfahrt und Inthroniſation im Stile alter Prophetengeſchichten. Der Helleniſt Lukas übernimmt den Markusrahmen als Aufriß für einen *βίος*, der ſich ohne Bruch fortſetzt in die Apoſtelgeſchichten ſeines *δεύτερος λόγος*.[2]) Der Rabbi[3]) Matthäus gewinnt die Leitgedanken ſeines Evangeliums aus den Motiven des Schrift- und Weisſagungsbeweiſes, die im Kerygma noch unentbunden waren. Beide führen abſeits. Erſt durch Johannes wird das Evangelium, was das Kerygma iſt: Zeugnis — nun aber ausgedehnt auf das Ganze des Lebens Jeſu. In der Johanneiſchen *μαρτυρία* durchdringen ſich Darſtellungsfolge und Gedankenfolge, Denkſtil und Erzählungsſtil in einzigartiger Weiſe. Die Wundererzählungen ſind ſo aufgebaut, daß ſie die Bedeutung des wunderbaren Geſchehens ſchon in ihrem Stilſchema zur Anſchauung bringen. Und die Denkbewegung wiederum iſt ein Kreiſen um das urbildliche und ſchickſalhafte Geſchehen ſo lange, bis an ihm die übergreifende „Wahrheit" zum Aufleuchten kommt. Auch in den Briefen verlaufen die Kurven ganz ähnlich — in langſamem Weitergleiten, von Punkt zu

---

[1]) Vgl. Norden, Theos, S. 189, 270ff., 297.

[2]) Vgl. J. Weiß, Abſicht u. lit. Char. d. Apoſtelgeſch., 1897. K. L. Schmidt, Rahmen, S. 317. C. Clemen, Religionsgeſch. Erklärung des N. T. 2. Aufl. S. 259, 288ff., 415. Norden, Theos, S. 34, 280, 315ff. u. E. Preuſchens Kommentar. Ähnlich hiſtoriſierende Umbiegung bei Juſtin, Ap. I, 66 (Funk); Dial. 97ff. (Migne) und Papias bei Preuſchen, Antilegomena ... 2. Aufl. 1905, S. 91ff. (vgl. S. 34).

[3]) Vgl. E. v. Dobſchütz, Matth. als Rabbi und Katechet (Z. N. W.) 1928, S. 338ff.

Punkt, bis der Zentralpunkt gefunden ist, um den die Gedanken nun kreisen, während der Blick auf ihm ruht.[1]) Es muß mit diesen Andeutungen genug sein. Sie genügen, um den Kontrast zu Paulus hervortreten zu lassen!

Was für Paulus Ausgangspunkt ist, das ist bei Johannes Mittelpunkt; dort ein abstraktes Ableiten und Begründen, Folgern und Schließen — hier ein verweilendes Umschreiben und Umgrenzen der Wahrheit; dort Erklären und Beweisen — hier Aufzeigen und Konstatieren; dort Sicherstellung, hier Klarstellung; mit einem Wort: dort progressive,[2]) hier konzentrische Denkbewegung. Noch aufschlußreicher vielleicht ist eine andere Beobachtung, die mit dem Gesagten engstens zusammenhängt. Paulus ringt mit Problemen und eben an den Problemen entzünden sich ihm die lösenden und weiterführenden Gedanken.[3]) Er will den Christus *κατὰ σάρκα* nicht gekannt haben. Ihm gilt allein der erhöhte Herr, der ihm erschienen ist. Aber auch die Christusvision von Damaskus ist kein Fonds, aus dem er Erkenntnisse schöpft. Kein einziger christologischer Satz wird von Paulus auf diese oder irgendeine Christusschau zurückgeführt. Das Damaskuserlebnis ist Berufungserlebnis, an den Willen gerichtet, nicht zuerst an das Wissen. Wohl aber hat Paulus auch eine eigene Erkenntnistheorie, es ist die Theorie vom Pneuma, das in die Tiefen Gottes schaut.[4]) Dazu stimmt,

---

[1]) Vgl. E. Stange, Die Eigenart der Joh. Produktion, 1915, und dazu Bultmann in Th. L. Z. 1916, S. 532ff.

[2]) Wo man die Denkbewegung von den Denkvoraussetzungen nicht grundsätzlich sondert, da wird dieser Progreß leicht übersehen. Siehe H. Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923, und zur Methode vgl. derſ., Die Gnosis, 1924, Denkformen, 1928.

[3]) Ganz ähnlich Apok. Baruch 54, 20. IV. Esra 4, 10; 5, 34ff.; 10, 38f. und dazu H. Gunkel bei Kautzsch, Pseudepigraphen, 1900, S. 335. Zum Problem vgl. P. Wernle, Jesus und Paulus (Z. Th. K.) 1915, S. 86ff.

[4]) 1. Kor. 2, 10.

daß er eben da, wo ihm mitten im Kampf mit den Problemen die befreiende Antwort geschenkt wird, vom *βάθος . . . γνώσεως θεοῦ* spricht.[1]) Dazu stimmt, daß er sein Votum abgibt, mit der Autorität des Pneumatikers.[2]) Dazu stimmt der paulinische Gebrauch des Pneumabegriffs an allen entscheidenden Stellen. Johannes spricht von *θεᾶσθαι* — seine „Erkenntnistheorie" heißt *ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν*, sein Beweis: *ἔρχου καὶ ἴδε*. Er gewinnt seine Erkenntnisse aus einem Anschauen besonderer Art, ihm kommt die Wahrheit im Stillestehen vor der Wirklichkeit.

Paulus und Johannes könnten nicht verschiedener sein. So scheint es. Und doch ist das Letzte nicht der Gegensatz, sondern die Einheit zwischen beiden, die Einheit in einem entscheidenden Punkte. Nicht nur Paulus, auch Johannes kommt erst zur Ruhe, wenn er in der Wirklichkeit die innere Notwendigkeit mit all ihren Konsequenzen aufgezeigt hat, auch er arbeitet dann mit Analogieschlüssen, durchgehenden Schemata und festen Axiomen.[3]) Und Paulus wiederum hat ganz offenbar Überzeugungen, die ihm persönlich gar nicht abhängig sind von Art und Gelingen dieser oder jener Argumentation. Der formale Unterbau seiner Sätze ist in den kurzen Auferstehungskapiteln des zweiten Korinther- und ersten Thessalonicherbriefes ganz anders angelegt als in 1. Kor. 15. Eine vorrationale religiöse Gewißheit scheint sich als eigentlicher Antrieb und Richtungspunkt der theologischen Reflexion herausstellen zu wollen — bei Paulus, wie bei Johannes.

3. Das Problem der Intuition.

Wir haben über den wechselnden Kurven der Denkbewegung die Frage nach dem Woher scheinbar ganz aus den

[1]) Röm. 11, 33. [2]) Vgl. 1. Kor. 7, 40; auch Röm. 9, 1; 15, 30 . . .
[3]) Vgl. Stange, Eigenart d. Joh. Produktion, S. 21, 52f.

Augen verloren und lediglich den Weg morphologischer Analyse verfolgt. Wir sind aber gerade auf diesem Wege nunmehr zu einer schärferen Fragestellung geführt worden und sehen uns bereits weiter gedrängt, die Antwort in einer ganz bestimmten Richtung zu suchen. Die Frage ist hier und zunächst: Was ist das Treibende in der eigentümlichen und eigentümlich verschiedenen Denkbewegung bei Paulus, bei Johannes, im Neuen Testament überhaupt? Die vorläufige Antwort weist auf etwas wie eine unmittelbare Gewißheit, die die Gedankenführung beherrscht.

Diese prälogische Gewißheit ist kein Sondergut neutestamentlichen Denkens. Sie begegnet fast überall, wo lebendige Religion das Wort führt, ja sie läßt sich als die treibende Kraft auch wissenschaftlichen Forschens und künstlerischen Gestaltens aufweisen. Sie ist das Wahrzeichen der Intuition. Wir stehen vor einem psychologischen Problem, das mit Begriffen und Erkenntnissen der Psychologie geklärt werden muß.

Man kann sich bei James[1]) eine Fülle von Belegen sammeln, die für das religiöse Gebiet ein aufschlußreiches Bild von dieser Erscheinung ergeben. Stets ist Wort und Gedanke nur der sekundäre Ausdruck eines unmittelbaren Eindrucks.[2]) Dieser Eindruck kann unter visionären und anderen ungewöhnlichen Begleiterscheinungen auftreten.[3]) Er braucht es nicht. Jener Ausdruck kann in Reflexion und Beweisführung ausmünden, er kann wechseln, es hängt nicht viel davon ab. Der Ansatzpunkt der intuitiven Gedankenentwicklung

---

[1]) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (deutsch v. G. Wobbermin) 2. Aufl. 1914.

[2]) James S. 165, 314, 325f., 346.

[3]) Ebd. S. 317f., sowie J. Langfeldt, Zur Psychologie des Bekehrungserlebnisses (Kieler Diss. phil.) 1923, S. 22ff., 84f. — und auch das Dostojewskyzitat bei E. Bischer, Paulus 1921, S. 29f.

ist das unvermittelte Aufleuchten einer Wahrheit, die eine neue Stellung zu Welt und Leben begründet und das Denken eigensinnig in neue Bahnen drängt.[1]) Dies Denken hat seine eigene Gewißheit nicht nur,[2]) sondern auch seine eigene Logik. Es spricht, wo es stark genug ist, in eigenen Begriffsformen von einer Wirklichkeit eigner Art.[3]) Dies beides also konstituiert die Intuition: unmittelbare Gewißheit und, wie wir es nennen wollen, intellektuelle Eigenwilligkeit. Beide Merkmale finden sich in der neutestamentlichen Denkbewegung wieder.

Der psychologische Prozeß, in dem beide Momente ihre Stelle haben, ist durch die Untersuchungen Girgensohns und Gruehns weiter aufgehellt worden. Es ist die lebendige Doppelbewegung zwischen Ichfunktion und objektivem Wort, die alles religiöse Erleben charakterisiert.[4]) So tritt auch der intuitive Gedanke zunächst in stärkster Ichbezogenheit und Ichgebundenheit auf — als eine überraschende „Tiefenerkenntnis", die sich bedingungslose Anerkennung erzwingt,[5]) als eine Konzeption, die dem Einzelnen mit subjektiver Gewißheit aufgeht und feststeht, bevor noch ihre objektive Tragweite und Richtigkeit aufgezeigt ist.[6]) „Ich kann nicht anders." Aber alsbald kommt das Denken in Gang, dirigiert durch jene intuitive Grundkonzeption,[7]) und hier setzen die indi-

---

[1]) James, S. 317f., 201ff. [2]) Ebd. S. 175, 326.

[3]) Ebd. S. 306ff., 312. — Diese Eigentümlichkeit entgeht nicht nur Langfeldt a. a. O. S. 1ff., 22ff., 31ff., 84f., sondern auch W. Weber, Christusmystik ... 1924, S. 109.

[4]) K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des relig. Erlebens ... 1921, S. 137ff., 485ff., 672ff. Derf. Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 14ff. Derf., Erscheinungsweisen relig. Gedanken (Z. S. Th., Bd. I 1923, S. 341ff.)

[5]) W. Gruehn, Das Werterlebnis ... 1924, S. 182ff., 231ff.

[6]) Girgensohn, Aufbau, S. 314ff., 510ff. Gruehn, Werterlebnis, S. 124ff.

[7]) Girgensohn, Aufbau, S. 456.

viduellen Unterſchiede ein. Vielleicht zerbricht alles Reden und Denken vor der Größe der Intuition, und der Fromme flüchtet zurück in das unmittelbare Fühlen des ἄρρητον. Dieſer Typus, in Girgenſohns Protokollen häufig, in der Myſtik geläufig, fehlt im Neuen Teſtament völlig.[1]) Vielfach aber geht die intuitive Selbſtgewißheit über in eine zwangsläufige Denkbewegung, die der eidetiſchen Notwendigkeit des Geſchauten beſchreibend nachgeht. Alle Umſchreibung iſt dann Einkreiſung des Punktes, an dem das Ganze auf- und einleuchtet in voller Durchſichtigkeit.[2]) In andern Fällen drängt die urſprüngliche Tiefenerkenntnis über die phänomenologiſche Klarſtellung weiter zur diskurſiven Sicherſtellung. Das intuitive Denken ſucht nach Gründen, Beweiſen und objektiver Verifikation und nähert ſich Schritt um Schritt dem Grenzwert des religionspſychologiſchen Prozeſſes, dem erlebnisfreien Wort.[3]) Kein Zweifel, daß von hier aus ein Licht fällt auf das Verhältnis von Johannes und Paulus; es ſind zwei typiſche Formen intuitiver Gedankenbildung, die in der eigenwilligen und eigenartig verſchiedenen Bewegung ihres Denkens zur Geltung kommen.

Indeſſen, die Intuition hat ihren Eigenwillen nicht nur im Intellektuellen. Sie lenkt nicht nur die Denkbewegung, ſie wirkt beſtimmend hinüber auch auf die Form, in der die Wahrheit dargeſtellt und verkündet wird. Alle ſchöpferiſchen Geiſter ſtimmen überein in dem Bekenntnis, daß die Wahl und Ausgeſtaltung dieſer Form ſich nicht willkürlich vollzieht. Es iſt das Problem, das ſchon die großen Romantiker bewegt, das Dilthey auf die kurze Formel: „Erlebnis und Dichtung"

---

[1]) Vgl. Girgenſohn, Aufbau, S. 338f., 416ff., 440, 564ff., 607ff. Erſcheinungsweiſen S. 344f.

[2]) Girgenſohn, Aufbau, S. 119.

[3]) Gruehn, Werterlebnis, S. 126f., 222, 230ff.

gebracht hat und das heute zumeist unter dem Stichwort „innere Form" verhandelt wird. — Eine philosophische Systemform hat ihre Vorläufer und ihre Vorgeschichte; dennoch empfängt sie ihre konkrete Gestaltung von einem individuellen Denker nach Maßgabe einer Konzeption, die eben diese Systemform für diesen Denker zur ausgezeichneten macht.[1]) Der Dichter steht mitten inne in einer Fülle dankbarer Stoffe und vielgestaltiger Literaturformen und muß doch, machtloser noch als der Denker, auf den „plastischen Tag" warten, an dem ihm das Wort geschenkt wird, das die Sache trifft und seiner Intuition genügt.[2]) Vollends aber verlangt die religiöse Wahrheit diese Haltung von dem, dem sie aufgegangen und zur Verkündigung aufgetragen worden ist. So suchen die Männer des Urchristentums nach angemessenen Formen der Christusbotschaft. Sie ringen mit überlieferten Stoffen und gegebenen Literaturgattungen. Aber sie tun es unter dem Zwang einer Intuition, nach deren Bild sie wählen und gestalten. Sie tun es in verschiedener Weise. Die klassische Form, von der sie alle ausgehen und in der sie sich alle zusammen finden, ist, so wird man freilich sagen dürfen, das Kerygma. Aber darüber hinaus hat jeder von den ersten Verkündern des Christentums seine Wahrheit in seiner Form gesagt. Das allgemeine Bestreben bleibt: von der Sache so zu reden, wie von ihr geredet werden muß. Aber es führt im Einzelfall zu dem Ergebnis, daß von ihr so geredet wird, wie ein Paulus, ein Johannes von ihr reden muß. So nimmt die Formel, die wir zu Anfang für das Verhältnis von Form und Sache

---

[1]) Vgl. W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen ... 1914. K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie (Neue Untersuchungen über Poseidonios) 1926. W. Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, 1925.

[2]) Vgl. F. Gundolf, Dichter und Helden, 1921. F. Strich, Deutsche Klassik und Romantik, 1922. E. Michel, Der Weg zum Mythos. 1916.

geprägt hatten, ohne Zwang die Intuition als dritten, psychologischen Faktor in sich auf und dehnt sich damit zugleich aus über die ganze Fülle der individuellen Gestaltungen.

Andererseits ist nunmehr der Gesichtspunkt gewonnen für eine abschließende Klarstellung des Verhältnisses von Stilform und Denkform. Die Denkbewegung ist die Form der intellektuellen Aneignung und Verarbeitung der Wahrheit. Die literarische Form ist Form der Mitteilung und Verkündigung. Beide aber zielen auf dieselbe Sache, beide unterstehen derselben Intuition, dem Zwang: ich kann nicht anders. Beide gehen darum naturgemäß parallel und leicht ineinander über.

Schließlich aber ist hier der Punkt erreicht, wo das Problem der Intuition über die Grenzen der Psychologie hinausgreift, wo in der Wechselbeziehung zwischen unmittelbarer Gewißheit und intellektueller Eigenwilligkeit eine Polarität sich bemerklich macht, die den Menschen hier und die Wahrheit dort in ihrer Gesamtheit umspannt: Die Polarität von Leben und Wort. Der letzte Sinn der Intuition ist, daß ihr Zusammenhänge klar werden, die übergreifend durch alle Wirklichkeit hindurchgehen — die letzte Erfüllung der Intuition, daß ihr das Wort geschenkt werde, diese Zusammenhänge treffend zu bestimmen. Die grundlegende Bedingung aber solcher Intuition ist dies, daß der Mensch sich selber, unter Einsatz seiner ganzen Existenz, unter die erkannten Wahrheiten stelle und dadurch mit seinem eigenen Leben einstehe und zeuge für die Wahrheit, die er in seinem Worte verkündet. Das Wort vollendet sich im Leben, wie sich das Leben im Wort vollendet. Wo dies Gesetz sich erfüllt, da überall und nur da ist echte religiöse Intuition. Wir werden diesem Gesetz und den Spuren solcher Intuition noch mehr als einmal begegnen im neutestamentlichen Denken.

Zweites Kapitel.

Die Denkvoraussetzungen.

1. Die Hauptformen antiken Denkens.

Wir haben nach den Denkvoraussetzungen im Neuen Testament gefragt, weil wir in einem Text wie 1. Kor. 15 allenthalben auf Verhältnisbestimmungen, Begründungen und Folgerungen gestoßen sind, die eine eigenartige Grundanschauung über die Beziehung zwischen den Dingen voraussetzen. Diese Grundanschauung ist der feste Boden, auf dem die Denkbewegung mit ihren mannigfaltigen Gedanken- und Beweisgängen überhaupt erst vorwärtskommt. Wie sind die Männer des Neuen Testaments zu diesen Voraussetzungen gekommen? Man braucht die Frage nur so zu stellen, und alsbald wird sich der Blick auf die religionsgeschichtliche Umwelt richten, aus der dem Christentum so viele Vorstellungselemente zugeströmt sind. Vielleicht hat es von daher auch entscheidende Denkvoraussetzungen formaler Art mitgebracht. Es muß der Versuch gemacht werden, die verschiedenen Weisen religiösen Denkens im Umkreis des jungen Christentums morphologisch zu sondern und je auf einen Generalnenner zu bringen, um damit die Erfassung und Beurteilung der neutestamentlichen Denkvoraussetzungen vorzubereiten. Wir können hier lediglich einige Hauptpunkte fixieren und müssen auf breitere Ausführungen und Auseinandersetzungen verzichten.

Überdeckt, fast verdeckt oft sind die verschiedenen Formen religiöser Gedankenbildung von einer Schicht des Volksmäßigen, wesentlich gleichbleibend in allen Zeitaltern und Zonen. Volksmythologie kann man das nennen. Hier

hat die Phantasie das Wort; die Frömmigkeit lebt in einer buntfarbigen Vorstellungswelt zwischen Wundermännern, Geistern und Dämonen, redenden Tieren und Pflanzen, Zauber und Zeichen. Dennoch schweift diese Phantasie nicht ins Planlose, unablässig kreist sie vielmehr um das große Rätsel des Menschenschicksals: Zeugung, Geburt und Tod, Krankheit und Katastrophen, Liebe und Leidenschaft. Und wenn die volksmythologische Vorstellungsweise sonst vielfach verdrängt wird, an diesen Urtatsachen des Lebens haftet sie mit zäher Hartnäckigkeit. Hier hat sie immer wieder Anknüpfungspunkte gefunden, zumal in der Zeit und Umwelt des Neuen Testaments, wo die Weltangst der ausgehenden Antike gerade die einfachen Gemüter ergriff und die Bilderwelt des Synkretismus der Volksphantasie ständig neue Nahrung bot. Räumt man aber diese volksmythologische Schicht hinweg, dann treten die großen Formtypen antik-religiösen Denkens ans Licht, zuvorderst die griechische und die jüdische Denkweise in ihrer tiefen Gegensätzlichkeit.

Das Interesse des griechischen Denkens ist auf das Sein gerichtet.[1]) Aus diesem Interesse entspringt eine Philosophie, die das Bleibende sucht in allem Wechsel, die Einheit in aller Vielheit des Seienden.[2]) Sie findet das wahre Sein im Begriff. Das platonische Denken erhebt sich auf dem Wege begrifflicher Abstraktion über die Welt des Vergänglichen zur ewigen Welt der Ideen. — Auch in der griechischen Religion ist das Interesse auf das Sein gerichtet.[3]) Was die Gottheit vom Menschen scheidet, ist ihr höheres Sein. Der Erlöser

[1]) Vgl. W. Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie. 9. Aufl. 1921, passim.

[2]) Vgl. Philo, De decalogo, 120 f. (dies u. d. folg. Zitate nach Cohn-Wendland). De praem. et poen. 40. Quis rer. div. haer. 263 ff.

[3]) Vgl. Clemen, Religionsgesch. Erklärung, S. 240, 270. R. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel., 3. Aufl., 1927, S. 134 ff.

ist Gott von Art, die Erlösung, die er bringt, muß Vergottung sein. Die griechische Mysterienpraxis weist den Weg über alles Werden und Vergehen hinaus zum ewigen Sein.[1]) — In der Religionsphilosophie bemächtigt sich die griechische Wissenschaft der religiösen Vorstellungswelt, die durch immer neue Zufuhr aus dem geheimnisvollen Osten bereichert ist. Die Götterwelt wird allegorisiert zu einer Symbolwelt. Die Begriffswelt wird hypostasiert zur Wertwelt. Beide fallen zusammen im letzten ἕν καὶ πᾶν.[2]) Erlösungssehnsucht und Erkenntnisverlangen kommen vereint zur Ruhe in der Mystik, die auf der via negationis zur unio führt mit dem ἕν.[3])

Im jüdischen Denken[4]) ist das Interesse auf Regeln gerichtet. Das bedeutet zu allererst nüchterne Beobachtung und vorbehaltlose Respektierung der Wirklichkeit. Der einzelne Tatbestand wird in seiner konkreten Gegebenheit belassen und geht ohne begriffliche Abstraktionen oder Deduktionen in die Regel ein. Die Regel läßt Gründe und Ursachen außer Ansatz — sie konstatiert lediglich, was Statistik und Induktion ergeben haben. So forscht die jüdische Weisheit nach dem Lauf der Welt und des Menschenlebens. Sie entdeckt durchgehende Tatsachen und Tatsachenfolgen. Sie sieht auf die mancherlei Wege des Menschen und achtet auf ihr Ende. Sie kommt zu Regeln, die sich immer wieder bewahrheiten, und fixiert diese Regeln in einprägsamen Sprüchen, in denen

---

[1]) Vgl. Poimandres, 1904, S. 223, 342.

[2]) Vgl. Philo, De confus. ling. 146 f. De fug. et inv. 101.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 342. Vgl., Mysterienrel. 246 ff., sowie Philo, De post. Caini 13, De spec. leg. I, 65; IV, 49. Quis rev. div. haer. 63 ff.

[4]) Im folgenden sind die Apokryphen (samt 4. Makk.) nach Sweete, The old testament Bd. II u. III, die Pseudepigraphen nach E. Kautzsch, Pseudepigr. 1900, die Damaskusschrift nach der Übersetzung von Charles, Pseudepigrapha 1913 benutzt. Für 4. Esra und Baruch ist gelegentlich verglichen B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, übers. . . . 1924.

die gesammelte Lebensweisheit der Väter auf die Söhne weitervererbt wird.

Alle Lebensweisheit aber wäre nichtig und wertlos ohne das Wissen um Gott und die Regeln göttlichen Handelns. Gott selbst steht vor allem Denken, eine konkrete Wirklichkeit, die nur konstatiert werden kann, ein singularissimum. Keine begriffliche Konstruktion führt zu ihm hin, und kein echter Jude denkt an Spekulationen über Gottes Natur und Seinsart. Aber dieser Gott, der hoch über allem Gegebenen steht, geht mit den Menschen und Völkern seine Wege, die im Gegebenen erkennbar sind. Hier haben ihn die Väter entdeckt und hier lernt der Fromme seinen Gott kennen: er sieht auf die Wege Gottes und achtet auf ihr Ende. Er stellt durchgehende Prinzipien göttlichen Handelns fest und legt seine Beobachtungen nieder in lebenswahren Geschichten und Gleichnissen und immer wieder in kurzen Regeln gnomischer Art. Diese Regeln sind die „Axiome“[1]) des jüdisch theologischen Denkens. Aber sie sind weder aprioriſch-notwendig, noch endgültig und abschließend. Dieses Denken lernt nie aus. Niemand sieht das Ende aller Wege Gottes, das allein das letzte Ziel seines Handelns offenbart.[2]) Die jüdische Theologie ist in stetem Umlernen begriffen. Wenn etwa ein Gebet ohne die erwartete Wirkung geblieben ist, Anerkennung der Tatsache und keine Verschleierung![3]) Das jüdische Denken stellt über alle Regeln, als Voraussetzung und Kriterium ihrer

---

[1]) Auch nur die wichtigsten aufzuführen ist aus Raumgründen leider unmöglich. Es sei verwiesen auf Joma, 86b (Goldschmidt); Rosch haschanah 17b (Goldschmidt) und insbesondere 18ff. Ferner die Axiome Akibas bei W. Bacher, Agada I, S. 300ff., 318, 326, 342, 315. Zum ganzen Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 85, 193, 435ff., 64, 16, 161, 246, 838; Bd. II, S. 2, 279, 353; Bd. III, S. 230, 256, 477ff., 533, 577, 645.

[2]) 4. Esra 7, 16.

[3]) S. Fiebig, Bergpredigt ... S. 141.

Geltung, die Wirklichkeit[1]) und über alle Theologumena den lebendigen Gott,[2]) der dann am unmittelbarsten sich kundgibt, wenn die traditionellen „Axiome" zuschanden werden an seinem unerhörten Tun.[3]) Der Gott des Judentums ist souverän. Er behält sich vor, von nun an neue Wege zu gehen mit seinem Volk und seinen Frommen — das ist die höchste Regel über das göttliche Handeln, die alle übrigen unter Vorbehalt stellt.

Wichtiger noch als die Prinzipien göttlichen Handelns sind dem Juden aber stets die Regeln für das Verhalten des Menschen vor Gott. Gott selbst gibt mit seiner Handlungsweise dem Menschen ein Vorbild und Beispiel der „Sinnesart", die wohlgefällig ist vor seinen Augen. Aber das ist nur das oberste Regulativ. Die konkreten Regeln für sein tägliches Tun gewinnt der Jude aus dem Gesetz, das Gott seinem Volke gegeben hat.[4]) Gott hat dies Gesetz gegeben und kein anderes.[5]) Aus derselben souveränen Machtvollkommenheit heraus, mit der er dies Volk erwählt hat und kein anderes,[6]) mit der er späterhin die Heiligen der Endzeit bezeichnet und den Messias beruft aus der Masse der Menschen.[7]) Darum gebietet die Thora unbedingt und ohne Grundangabe, darum treten ihre Einzelbestimmungen gleichberechtigt und unableitbar nebeneinander. Es gibt keine aprioriſche Idee der Gerechtigkeit, an der die Thora gemessen werden könnte, denn sie ist

---

[1]) Pirke aboth 4, 19 (Goldschmidt); Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 152 (Mal. 3, 10!!); Bd. II, S. 140, 409, 425; Bd. III, S. 245.

[2]) Vgl. R. Judan in jer. Berachoth 13a und zum jüdischen Gebet G. F. Moore, Judaism, 1927, Bd. II, S. 217ff., 235.

[3]) Vgl. Hiob 36, 22f.; Jer. 8, 8ff.; Jes. 29, 14.

[4]) Über das Wie vgl. z. B. Baba bathra 15a (Goldschmidt).

[5]) Bacher, Terminologie, Bd. I, S. 6, 12, 37.

[6]) Vgl. P. aboth VI, 11 (Goldschmidt), Jubiläen II, Damaskustext c. 3ff. und das beliebte Bild vom „Zaun" des Gesetzes.

[7]) Vgl. Apok. Bar. 75, 6. Jubil. 1, 29. (Jes. Sir. 36.) Moore, Judaism I S. 236.

ſelbſt das Maß aller Gerechtigkeit. Der Menſch hat dies Maß zu reſpektieren und ſein Verhalten danach zu regeln.[1]) Das Geſetz will nicht unterbaut, ſondern ausgelegt ſein, und alles, was als Geſetz gelten ſoll, will aus der Thora hergeleitet ſein.[2]) Dies Auslegen und Herleiten iſt die große Kunſt der halachiſchen Exegeſe.[3]) Die halachiſche Exegeſe aber iſt die hohe Schule des jüdiſchen Denkens, hier bildet ſich ein Denken heran nach ſchulmäßigen Regeln.[4])

Neben die Thora tritt [5]) die geſamte geſchichtliche und religiöſe Tradition des Judentums und ſchließt ſich mit ihr zuſammen zu einer Einheit: Schrift und Thora werden Wechſelbegriffe. Die Schrift iſt hinfort die ausſchließliche und allgenugſame Quelle deſſen, was der Menſch von Gott wiſſen kann — bewußt abgegrenzt gegen das primäre Erfahren und Schauen der Propheten, ſcharf geſchieden von aller natürlichen Theologie: quod non in thora, non in mundo.[6]) In der Schrift muß forſchen, wer die „Axiome" über die Wege Gottes ermitteln und ſicherſtellen will.[7]) Ja, ſelbſt die Kernſprüche des Volkes und die weiſen Sentenzen der Väter müſſen ihr Recht aus der Schrift herleiten können, wenn ſie ihre Geltung behaupten wollen.[8]) „Erkennen" erhält ſchließlich die Be-

---

[1]) Vgl. den ganzen Damaskustext, IV. Makk. 25(!). Jabmuth 35b (Goldſchmidt). Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 693f., 911f.; Bd. III, S. 587f.

[2]) Vgl. den Anfang von Pea und den ganzen Traktat, ſowie Sebiith II, 1 (Goldſchmidt).

[3]) Vgl. auch Matth. 5, 17ff.; 23, 16f., 23ff.; Mk. 1, 22...

[4]) Sehr inſtruktiv Zebachim 49ff. (Goldſchmidt), Baba qamma 64a (Goldſchmidt).

[5]) Vgl. darüber Baba bathra 13bff. (Goldſchmidt).

[6]) Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 207ff.; Bd. II S. 152; Bd. III 33, 89, 327f., 694. Moore, Judaism, Bd. I, S. 239.

[7]) Vgl. Johanan in Megilla 31a (Goldſchmidt). Strack-Billerbeck, Bd. III, S. 776ff.

[8]) Bacher, Agada, Bd. I, S. 7, 304. G. Kittel, Probl. d. paläſtinenſiſchen Spätjudentums, 1926, S. 148, 186.

deutung: feststellen durch exegetischen Beweis.[1]) Es kann nicht anders sein, denn die Schrift ist von Gott zum allein verbindlichen Maß erklärt für alles Denken[2]) und Wollen, zur Gegebenheit, hinter die nicht weiter zurückgegangen werden kann, alles beweisend und in Geltung setzend, selbst schlechthin kontingent. Die Voraussetzung allen Beweises kann nicht selbst mehr bewiesen werden. Die Schrift setzt darum den Schlußpunkt allem freien, losgelösten aprioristischen und spekulativen Denken, den Anfangs- und Ausgangspunkt für eine autoritative Tradition, ein engstens schriftgebundenes und schriftgelehrtes Folgern.[3]) Manche These, die an sich möglich wäre, wird durch die Schrift ausgeschlossen. Manche Folgerung, die die abstrakte Logik zuließe, wird durch eine konkrete Schriftaussage zurückgewiesen.[4]) „Die Schrift hat beliebt zu sagen."[5])

Aber die Schrift hält feste Regeln inne in dem, was sie sagt, und darin, wie sie es sagt. Und die Hermeneutik hat aus diesen Beobachtungen wiederum ein geregeltes Beweis- und Schlußverfahren entwickelt.[6]) Diese Technik bildet sich schließlich aus zu einem regelrechten Kalkül,[7]) scheinbar rein formalistisch.[8]) Aber als die axiomatische Grundlage dieses Rechenverfahrens stellt sich immer wieder jene Grundwissenschaft von den Wegen Gottes heraus, die nun in der Schrift

---

[1]) Bacher, Terminologie, Bd. II, S. 75.

[2]) Vgl. schon Hiob 28, Baruch 3; 4. Makk. 2.

[3]) Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 255ff.; Bd. III, 283. Bacher, Terminologie, Bd. I, S. 100ff., 173f.

[4]) Ebd. S. 72, 139, 189.

[5]) Strack-Billerbeck, Bd. III, S. 384ff. Bacher, Agada, Bd. I, S. 309.

[6]) Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl., S. 76, 96ff. Bacher, Termin., Bd. I, S. 94, 100ff., 172. Strack-Billerbeck, Bd. III, S. 223ff., 277. [7]) Ebd. S. 384ff. Bacher, Termin. Bd. I, S. 1ff., 13ff., 38, 81, 190.

[8]) Vgl. Jehuda in Sabbath II, V (Goldschmidt). Kilajim IV (Goldschmidt S. 261f.).

ſelbſt fundiert iſt.[1]) So ſchließt ſich alles, was das jüdiſche Denken an Regeln über das Leben und Gott, die Schrift und die Schriftexegeſe erarbeitet hat, zu einem großen Apparat zuſammen und wird zuletzt einem einzigen Zwecke dienſtbar. Der Exeget, der dieſen Apparat beherrſcht, iſt imſtande, die Schrift aus der Schrift zu erklären und zugleich ſo zu erklären, daß damit der Schriftbeweis geliefert iſt für eine neu eingebürgerte Rechtsgewohnheit oder ein Theologumenon, quod erat demonstrandum.[2])

Man erkennt hier zum Schluſſe noch einmal den Gegenſatz zwiſchen griechiſchem und jüdiſchem Denken in ſeiner ganzen Schärfe. Nach der Theorie der griechiſchen Allegoreſe können die alten Traditionen nur bildhaft andeuten und vorwegnehmen, was die neue Wiſſenſchaft exakt erkannt hat. Da iſt die Verifikation Endpunkt einer Entwicklung, die die Vorſtadien überflüſſig macht. In der jüdiſchen Exegeſe ſteht und fällt ſie mit dem Anfangspunkt, mit dem Reſpekt vor der überlieferten Schrift, die überall Vorausſetzung ſein muß.[3]) Der Rechtsgrund griechiſchen Denkens iſt ein Gefüge von Denknotwendigkeiten, das ſich in der Wiſſenſchaft zum Syſtem entfaltet. Der Rechtsgrund jüdiſchen Denkens iſt das kontingente Schriftwort. Wenn der Grieche darum ſeine Mythen „hinüberdeuten“ muß in irgendeine

---

[1]) Aus der Verſchränkung des Analogieſchluſſes e minore mit dem Axiom: „Das Heil wird von Gott in reicherem Maße gemeſſen als das Unheil,“ ergibt ſich z. B. etwas wie ein Schluß e peiore ad melius. Vgl. Apok. Baruch 52, 6. 4. Esra 4, 26ff. Bacher, Agada I, S. 343. Strack-Billerbeck, Bd. I, S. 253f., 893ff.; Bd. III, S. 223ff. J. Bergmann, Jüdiſche Apologetik, S. 126.

[2]) Im Hohen Liede iſt ſogar die Ordnung des Synhedriums feſtgelegt: Sanhedrin 37a (Goldſchmidt)! — Salomo hatte für jede Geſetzesvorſchrift 3000 Sprüche und für jede Vorſchrift der Geſetzeskundigen 1005 Gründe: Erubin 22a (Goldſchmidt).

[3]) Vgl. Bacher, Terminologie, Bd. I, S. 66.

moderne Philoſophie, ſo iſt die jüdiſche Exegeſe ein Zurückdeuten in das allein ſuffiziente Schriftwort. Scharf hat ſich ſtets der Rabbinat gegen religionsphiloſophiſche Allegoriſtik verwahrt,[1]) und die Griechen haben noch immer mit Verachtung auf das judaiſtiſche Kleben am Buchſtaben herabgeſehen. In der Tat — hier gibt es nur ein Entweder — Oder.

Geht dieſer Gegenſatz auch durch das Neue Teſtament hindurch: griechiſch oder jüdiſch? Die religionsgeſchichtliche Forſchung hat über ein Menſchenalter lang unter dieſer Alternative gearbeitet. Paulus erſchien bald als der Jude (mit gelegentlicher griechiſcher Terminologie), bald als der Grieche (mit gelegentlicher jüdiſcher Kampflehre), ſchließlich als der Diaſporajude, in dem beide Tendenzen miteinander rangen. Was bei Paulus als ein Nebeneinander begegnete, ſchien ſich in der Schichtfolge der Evangelien als ein Nacheinander darzuſtellen. Johannes und vor ihm die Kyriosdogmatik wurden griechiſch, die Urgemeinde und mindeſtens Jeſus wurden jüdiſch interpretiert. Aber die älteſten Jeſusworte ſind gar nicht jüdiſch und das jüngſte Evangelium iſt gar nicht griechiſch orientiert. Sie rücken näher zuſammen; der Rabbi Matthäus und der Helleniſt Lukas rücken als ſekundäre Abbiegungen zur Seite. Die Situation iſt klar: Die Alternative griechiſch oder jüdiſch reißt im Neuen Teſtament eine künſtliche Kluft auf, reißt auseinander, was in Wirklichkeit nicht nur nebeneinander beſteht, ſondern zueinander gehört. Es gilt dieſe Zuſammengehörigkeit ſcheinbar disparater Elemente zu verſtehen. Vielleicht iſt ſie durch die Jeſustatſache bedingt. Vielleicht iſt ſie in Denkvorausſetzungen fundiert, die weder griechiſch noch jüdiſch ſind. — In dieſer Situation hat ſich das Intereſſe der neuteſtamentlichen Forſchung den mandäiſchen Texten zugewandt und iſt dort einer Gedankenwelt begegnet,

[1]) Strack-Billerbeck, Bd. III, S. 384ff.

die offenbar jenseits der Alternative griechisch oder jüdisch steht. Die Frage erhebt sich, ob von hier aus auf die neutestamentliche Denkweise ein Licht fällt. Schon immer hat man auf die Bedeutung orientalischer Mythen für das Verständnis des Neuen Testaments hingewiesen.[1]) Hier ergibt sich die Möglichkeit, das östliche Denken an einem konkreten Beispiel zu charakterisieren und auf seine Prinzipien zu untersuchen. Freilich: die Charakteristik des griechischen Denkens bewegte sich auf einem philologisch und philosophisch allseitig durchforschten Gebiet, weit schwieriger mußte sich schon die Erfassung des weniger bekannten und bearbeiteten jüdischen Denkens gestalten — ein analoger Versuch mit mandäischem Material ist bei dem augenblicklichen Stand des mandäischen Problems[2]) ein Wagnis, das nur mit größter Zurückhaltung und Vorsicht unternommen werden kann.

Das mandäische Denken bewegt sich in einer Welt der inklusiven Verhältnisse. Das ist's, was seine Eigenart ausmacht und seine begriffliche Erfassung so erschwert. In dieser Welt ist diese und jene Gestalt, das Hier und das Dort, das Ich und das Du wie vertauschbar, ständig ineinander übergreifend und keine Grenzen innehaltend. Ja, sogar das Vorher, Jetzt und Nachher tritt in ein inklusives Verhältnis, und der singuläre Zeitpunkt tritt aus seiner Abgeschlossenheit heraus.[3]) Scheinbar widersprechende[4]) Urteile schließen sich nicht aus, sondern ein, werden zusammengeschlossen in eigen-

[1]) S. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos . . . 1895, S. 379ff. W. Bousset, Komm. z. Apokalypse, 1. Aufl., 1896, S. 164ff. Gunkel, Zum religionsgesch. Verst. d. N. T., 1. Aufl. 1903, S. 35ff., 85ff.

[2]) Vorausgesetzt sind hier die Arbeiten von: Lidzbarski, Reitzenstein, Peterson, Bultmann, Schaeder, Marmorstein, Büchsel.

[3]) Vgl. Ginza (übers. v. Lidzbarski) S. 151, 191f., 197, 453. Äthiopischer Hennoch 89, 1.

[4]) Vgl. Lidzbarski im Vorwort zur Ginza S. XV: „Die Mandäer waren schwache Denker."

tümlich doppelsinnigen Begriffen. Ein Eigenname ist zugleich Name einer Gattung, einer Reihe, eines Typus; ein Doppelverhältnis der Unterschiedenheit und Identität herrscht zwischen Mensch und Mensch, zwischen dieser und jener Erscheinung.[1]) Man kann die Grundvoraussetzung dieser Begriffs- und Gedankenbildung vielleicht auf die paradoxe Formel bringen: Das Ding ist mehr, als es ist. Dies Mehr kommt zum Ausdruck in dem Namen, den es trägt.[2]) Der Grieche sucht den Begriff, der Jude die Regel, der Mandäer den Namen.

Das Ding ist mehr, als es ist, kraft seiner urbildlichen, schicksalhaften und, beides umschließend, kosmischen Bedeutung. Es ist Paradigma einer Wirklichkeit, die im Großen und Kleinen immer gleichartig ist, eines Geschehens, das gestern Geschehenes in gleicher Form wiederholt, eines Handelns, das nach gleichem Vorbild immer und überall sich wiederholen soll. Die Bildhaftigkeit dieses Denkens und der symbolisch-allegoristische Schein mandäischer Namengebung findet hier seine Erklärung. Das Ding ist aber zugleich Ereignis von schicksalhafter Tragweite, ein Paradigma, das die Zukunft nicht nur beispielhaft und vorbildlich darstellt, sondern formt und verbürgt, ein Typos.[3]) Die Form, innerhalb deren das geheimnisvolle „Mehr" der Dinge in Wirksamkeit und Erscheinung tritt, ist die Zeit.[4]) Aber nicht von Zeit ist im Sinne des mandäischen Denkens zu reden, sondern von Zeiten.[5]) Das typische Ereignis ist

[1]) Ginza, S. 193; Johannesbuch S. 75ff. Thomasakten bei Hennecke, Neutest. Apokryphen, 2. Aufl., 1924, S. 277ff.

[2]) Vgl. Ginza S. 27, 62, 157, 195, 404, 513. Mand. Liturgien S. 28. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 171ff.

[3]) Ginza, S. 27, 46ff., 388. Vgl. äthiopischen Hennoch 90, 37f. Syrische Apokalypse des Baruch 54, 15ff. Griechische Baruchapok. 4. IV. Esra 7, 118. C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, S. 59, 370.

[4]) Mand. Lit. 100, 195. Ginza S. 5, 39, 51, 91, 196, 320ff., 405, 443.

[5]) Über „Zeiten" in der jüd. Literatur vgl.: Judith 9, 5. Jubil. 1, 4. 26. 29; 4, 19. 24. Äth. Hen. 79, 2; 80, 2; 90, 1; 92, 7. Assumptio Mosis 10, 12. IV. Esra 4, 36f.; 13, 57. Apk. Bar. 14, 1ff.; 48, 20. 31; 83, 1.

situationsbestimmend, es entscheidet ein für allemal über Schicksal und Charakter einer Epoche, es ist Anfang einer „Zeit", die unter seinem Zeichen, seinem „Namen" steht?[1]) Ein eigenes Verfahren „typologischen" Deutens, Schließens und Beweisens kann sich aus diesen Voraussetzungen entwickeln.[2]) — Das Ding ist schließlich Paradigma und Typos in kosmischem Sinn. Es gehört zwei Weltformen an, die in Spannung zueinander stehen[3]) und ist an seinem Teil Paradigma dieses Konfliktes. Der spannungsreiche Dingbegriff selbst ist nur eine Erscheinungsform dieses letzten Widerstreits. Und wiederum steht das Ding als Typos unter dem formenden Zwang eines Prototyps[4]) und bereitet an seinem Teile das Ende aller Dinge vor. Die Endzeit muß die Prioritäts- und Machtverhältnisse der Vorzeit zum endgültigen Austrag, muß ihre Potenzen an den Tag bringen. Alle „Zeiten" stehen zuletzt innerhalb einer Urzeit, lösen sich ab als Akte des kosmischen Dramas, in dem jener Urkonflikt zweier Weltformen zur Entladung und Entscheidung kommt.[5]) Die Stelle aber, die ein Ding, ein Ereignis, ein Mensch oder ein übermenschliches Wesen in diesem kosmischen Drama einnimmt, wird wiederum fixiert durch seinen Namen.

Diese wenigen Andeutungen müssen genügen. Das eine möchten sie klargestellt haben, daß wir in den mandäischen Texten einer Denkweise begegnen, die ihre propria ratio hat, einem dritten Denktypus, der gleich weit absteht von griechischem wie von jüdischem Denken — morphologisch betrachtet. Und

[1]) Johannesbuch S. 222. Ginza S. 27ff., 52, 378, 409, 437.

[2]) Ginza 76, 378ff.

[3]) Johannesbuch S. 55. Ginza passim.

[4]) Räumlich gedacht: Jubiläen 2, 17. 30; 16, 3; 30, 5; 39, 6. Zeit- und Raumgedanken verschränkt: Äth. Hen. 21, 6; 27, 1ff.; 46, 2f.; 48ff.; 60, 11; 66ff. Vgl. v. Dobschütz, Zeit und Raum ... (Journ. of Bibl. Lit.) 1922.

[5]) Johannesbuch S. 223. Ginza und Pseudepigraphen passim.

eben um dieser rein morphologischen Fragestellung willen mußten und durften wir diese drei Typen in aller Schärfe gegeneinandersetzen. Es ist jedoch klar, daß sie in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht so reinlich nebeneinander stehen. Sie tun es am allerwenigsten in der Zeit und Umgebung des Urchristentums, im Judentum des ersten Jahrhunderts. Wir haben geflissentlich neben die griechischen, rabbinischen und mandäischen Belegstellen Verweise auf die ältere jüdische Literatur gestellt. Darin liegt ein Beweis für das Alter dieser Gedanken. Darin liegt aber andererseits ein Hinweis darauf, daß hier noch in Wechselwirkung und Widerstreit steht, was in der späteren Entwicklung dann zur Klärung und Scheidung kommt. Philo freilich mit seiner griechischen Mystik steht innerlich und äußerlich weit ab vom Entstehungsort des Christentums. Aber in den apokalyptischen Kreisen des palästinensischen Judentums hat jüdisches und orientalisches Denken lange in Berührung und Beziehung gestanden, bevor es in rabbinische Denkweise hier und mandäische dort auseinanderging. Nicht nur die historische, auch die morphologische Beurteilung des christlichen Denkens wird diese Tatsache nicht aus den Augen lassen dürfen.

2. Die Ermittlung der Denkvoraussetzungen.

Schon der Verlauf der Denkbewegung ließ erkennen, daß in 1. Kor. 15 mit dem Begriff *ἀπαρχή* ein entscheidender Punkt erreicht ist. Was ist hier erreicht? Die Tragweite eines geschichtlich verbürgten Vorgangs wird durch einen terminus technicus gekennzeichnet. Dieser Vorgang ist hier die Auferweckung Jesu, dieser Begriff *ἀπαρχή*. Derselbe Begriff wird von Paulus auch auf andere Vorgänge und ihre Tragweite angewandt — ein Zeichen dafür, daß Paulus die Auswirkung der Auferstehung Jesu durchaus in Analogie zu anderem

Geschehen sah. Derselbe Sachverhalt wird von Paulus auch mit anderen Begriffen aufgehellt — ein Hinweis darauf, daß die Morphologie hier nicht nach dem bildhaften Ausdruck und seiner Vorgeschichte zu fragen hat, sondern nach dem Sachzusammenhang, der durch verschiedene Ausdrücke an unterschiedlichen Vorgängen herausgestellt werden soll. Wir können diesen Sachzusammenhang auf die Formel bringen: Der Anfang bestimmt und garantiert den Fortgang. Diesen Sachverhalt umschreibt Paulus mit so verschiedenen Begriffen wie *ἀπαρχή*, *πρωτότοκος*, *τύπος*, *ἀρραβών* . . . Diesem Sachverhalt geht er andererseits nach in so verschiedenen Geschehnissen wie der Auferstehung, der Schöpfung, dem Sündenfall, der Geistbegabung und dem Sieg des Evangeliums in einer Provinz . . . Zweierlei ergibt sich daraus. Zuerst: Es steckt in diesen Begriffen eine durchgehende Grundform. Wir haben sie herausgearbeitet, indem wir jene Begriffe alle in all ihren Anwendungen auf eine gemeinsame „Formel" brachten. Wir nennen solche Grundformen künftig Kategorien. Wir erkennen aber schon an dieser Kategorie eine eigentümliche Doppelgestaltigkeit. Sie schließt Gegenwart und Zukunft, Empirisches und Überempirisches, Wirkliches und Notwendiges zu einer spannungsreichen Einheit zusammen; sie ist ein *μεταξύ* zwischen Erkanntem und Gedachtem. Das führt auf das Zweite: Wir gewinnen einen interessanten Einblick in das Paulinische Denkverfahren. Paulus geht mit vorgeprägten Begriffen an die Wirklichkeit heran. Er geht vorausgesetzten Sachverhalten in der Erfahrung nach und kommt so zu einem Verständnis der Erfahrung. Wir nennen es kurz: Er stellt das Gegebene unter Kategorien.

Er tut es nicht hie und da nur, seine gesamte Gedankenwelt ist vielmehr durch diesen Grundzug charakterisiert. Fast alle seine Grundbegriffe sind Kennworte für solche durchgehenden

Kategorien, Korrelativbegriffe wie etwa *κλῆσις* und *πίστις*, *τύπος* und *μίμησις* besonders deutlich. Immer wieder ist charakteristisch, daß die entscheidenden christologischen Wahrheiten, die täglichen Geschehnisse im Apostel- und Gemeindeleben und die theologischen Traditionen über Weltschöpfung oder Weltende unter gemeinsame Kategorien gefaßt werden. Ein übergreifender Zusammenhang geht durch alles Geschehen. Und nicht allein das Paulinische Denken fußt auf solchen Voraussetzungen, die ganze urchristliche Literatur ist mit derartigen Kategorien durchsetzt. *Ἀρχή, τέλος, ὥρα, καιρός, αἰών* . . . und vor allem die *μαρτυρία* in den Johannesschriften sind Kennworte dafür. Die Begriffe wechseln, aber vielfach sind es die gleichen Kategorien wie bei Paulus, fast stets in analoger Weise verwandt. Die Begriffe weisen auf kategoriale Formeln zurück. Die Denkformen ordnen sich einer Weltformel unter, die vielleicht im gesamten neutestamentlichen Denken die gleiche ist.

Neben die Kategorien tritt nun aber eine zweite Klasse von Denkmitteln in Gestalt jener eigenartigen Verhältnisbestimmungen, die mit Präpositionen wie *ἐν, διά* (*σύν, ἐπί, ὑπέρ* . . .) oder der Genetivverbindung *τοῦ Χριστοῦ* gegeben sind. Man kann sie Schemata nennen. Die Kategorie kennzeichnet einen gegebenen Tatbestand nach seinen übergreifenden Wirkungen oder Beziehungen. Das Schema stellt die Beziehung zwischen zwei Gegebenheiten klar. In 1. Kor. 15 ist dies Verhältnis besonders anschaulich. Mit *ἀπαρχή* wird gleichsam auf das unsichtbare Energiefeld verwiesen, das durch die Christusauferstehung geschaffen ist, mit *ἐν, διά* . . . werden die durchgehenden Kraftlinien innerhalb dieses Feldes markiert. Aber das ist nur ein Bild. Tatsächlich liegen die Dinge viel komplizierter im strengsten Sinne des Wortes. Man braucht nur die verschiedenen präpositionalen und genetivischen Wen-

dungen ähnlich wie oben die kategorialen Termini je auf ihre Formel zu bringen, und man gewinnt Schemata der Inklusion, Partizipation, Determination, Substitution oder wie man es nennen mag, jedenfalls Schemata der Verschränkung getrennter Vorgänge, die mit unserer Sprache, Logik und Erfahrung nur schwer verständlich zu machen sind. Die Christusfrömmigkeit der späteren Jahrhunderte hat jene Wendungen in ihren Sprachschatz aufgenommen, die Christusmystik hat sie in ihrem Sinne ausgedeutet — für Paulus bargen sie notwendige Voraussetzungen seines christologischen Denkens. Und nicht nur seiner Christologie! Die eigenartigen Verhältnisbestimmungen schließen sich nicht allein an die großen Heilstatsachen an, sondern wie die Kategorien, so durchziehen und durchformen auch die Schemata die gesamte Gedankenbildung des Apostels. Ja, die Welt des Paulinischen Denkens wird durch jene Verhältnisse erst recht eigentlich konstituiert.

Auf der Gültigkeit, will sagen Sachgemäßheit, von Kategorie und Schema ruht die Geltung des Paulinischen Schlusses. Man sieht es in 1. Kor. 15 vor Augen, wie die Kategorie sich zum Schema erweitert, und wie aus beiden zusammen der Schluß hervorwächst (*ἐπειδή, ὥσπερ . . .*), und man sieht zugleich, daß hinter diesem Schluß[1]) ein Prinzip steht, das man auf die Formel bringen kann: Was Christus leistet, muß Aufhebung einer Fehlleistung Adams sein. Unwillkürlich stellt sich bei der Formulierung ein „muß" ein. Man wird zu untersuchen haben, ob etwa allemal, wenn Paulus ein *δεῖ* oder auch ein *οὐ δύναται* gebraucht, ein Prinzip dieser Art zugrunde liegt und welches. Es ist aber für Paulus charakteristisch, daß er die von ihm vorausgesetzten Prinzipien vorzugsweise

[1]) Ein Schluß e peiore dürfte in 1. Kor. 15, 44b vorliegen. Zur Form vgl. oben S. 40 N.[1], zur Funktion im Ganzen der Beweisführung s. unten S. 69.

in Form von Schlüssen zur Geltung bringt. Johannes macht seine Prinzipien zu Prinzipien der Redeweise und Darstellung. Er braucht seine Termini und formt seine Redestücke und Wundergeschichten so, daß der verständnisvolle Leser allemal das Prinzip erkennen kann: Jesus ist zugleich und bringt das Licht (Brot, Leben . . .).[1] Die Apokalypse führt das ganze kosmische Drama nach dem Prinzip durch: Einer ist's, der da ist, war und kommt. Es kann gar nicht deutlicher zum Ausdruck kommen, daß die neutestamentlichen Denkprinzipien ihrem letzten Sinne nach Weltprinzipien sein wollen.

Wie sind diese Kategorien, Schemata, Prinzipien, wie ist dies ganze Weltbild zustande gekommen? Man wird ohne Mühe die Denkformen wiedererkannt haben, die uns schon in den mandäischen Texten aufgefallen waren. *Ἀπαρχή* kennzeichnet die Auferstehungstatsache nach ihrer urbildlich-schicksalhaften und kosmischen Bedeutung. Die Paulinischen Schemata entsprechen den inklusiven Verhältnissen des mandäischen Weltbegriffes, und das Adam-Christusprinzip ist am Urzeit-Endzeitprinzip[2] orientiert. Der Terminus *ἄνθρωπος* und die Doppelverwendung des Namens *Ἀδάμ* vervollständigen die Übereinstimmung (und in den gleichen Rahmen fügt sich, was aus den Johannesschriften[3] herangezogen war). Man wird an der Feststellung nicht vorbeikommen, daß Paulus (und Johannes) mit jenem östlichen Denken entscheidende Grundvoraussetzungen teilen.

---

[1]) Vgl. G. P. Wetter, „Ich bin das Licht der Welt" (Archiv f. Rlgwschft.) 1914. K. L. Schmidt, Die Hochzeit zu Kana (Harnackehrung) 1921. Ähnliche Schemata in den Johannesakten 95ff. (Bonnet).

[2]) *ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα* formuliert es ein herrenloses Herrenwort.

[3]) Die Welt der *ἀγάπη* ist eine Welt der inklusiven Verhältnisse und der analogetischen Entsprechungen. Vgl. Johannes 3; 6; 15; 17; 1. Joh. 2. 4ff.

Aber freilich, sie treten bei ihm von vornherein unter eine ndere Dominante. Über die ganze Gedankenwelt des Auferstehungskapitels ragt das Faktum *ἐγήγερται*. Dies Faktum ist hier Mittelpunkt, Ausgangs- und Zielpunkt aller Gedanken, wie nirgends ein einzelnes Faktum in der mandäischen Literatur. Das ist jüdischer Positivismus. Dies Faktum ist eine Gottestat, der Christus ist auferweckt, nicht vermöge irgendeiner automatisch wirkenden Energie auferstanden; und alles, was hier aus Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten hergeleitet ist, kann Paulus andernorts mit zuversichtlicher *πίστις* von der Treue Gottes erwarten, der der Herr aller Geschichte ist und durchführt, was er begonnen. Das ist prophetischer Geist. Dies Faktum nötigt zur Schaffung neuer Kategorien, ermöglicht neue Erkenntnisse und die Aufstellung neuer Prinzipien. Es berechtigt und verpflichtet zur bewußten Korrektur alter Denkvoraussetzungen, die sich als ungenau oder falsch erwiesen haben. Das ist eigenchristliches Denken. Indessen — eben solche vereinzelte und demonstrative Korrektur beweist doch wiederum, daß Paulus von jenem östlichen Weltbild ausgeht und seine Voraussetzungen im großen ganzen bestehen läßt, daß er imstande ist, mit jenen eigenartig mythischen Kategorien die Jesustatsache zu erfassen. Wir können nicht umhin, das Verhältnis zwischen „mandäischem" und christlichem Denken unter ganz prinzipielle Gesichtspunkte zu rücken.

3. Das Problem des urmythischen Denkens.

Wir haben es oft genug hervorgehoben, daß uns das mandäische Denken nur ein Beispiel war östlichen Denkens überhaupt. Wir müssen nun darauf hinweisen, daß uns im mandäisch-orientalischen Denken eine Form mythischen Denkens entgegentritt, eines Denkens, das in anderen Erscheinungsformen die verschiedensten Völker und Zeiten

beherrscht hat und noch beherrscht. Das bedeutet: Die Voraussetzungen, die das urchristliche Denken mit dem mandäisch-orientalischen teilt, erweisen sich als Grundvoraussetzungen mythischer Denkweise überhaupt. Wir erkennen diese Übereinstimmung und gelangen zugleich zu einer schärferen und umsichtigeren Erfassung des Formproblems, wenn wir einen kurzen Blick werfen auf die Forschungen der Völkerpsychologie und der Morphologie des Mythos.[1])

Das Ding ist mehr, als es ist — so suchten wir die Dingauffassung des mandäisch-mythischen Denkens zu charakterisieren. Wundt[2]) spricht von mythologischer Apperzeption der Wirklichkeit.[3]) Das Gegebene, noch Unbegriffene wird unter ein Bild gefaßt und damit erfaßt. Aber das mythische Bild ist keine sinnbildliche Metapher, es will der Erkenntnis und Darstellung der Wirklichkeit dienen.[4]) Das Ding wird verbildlicht, um im Bilde wahrgenommen zu werden.[5]) Es wird mit einem bekannten Namen genannt, um in den analogetischen Zusammenhang des Bekannten aufgenommen zu werden. Aber dieser Name muß ihm zugehören, er ist in seinem ursprünglichen Sinn ein Teil von ihm selbst und der Träger seiner spezifischen Kraft.[6]) Der Denkzusammenhang ist bedingt durch die Zusammengehörigkeit der Dinge. Lévy-Bruhl

---

[1]) Von einer Formenlehre des Mythos hat schon H. Usener, Mythologie (A. R. W. VII) 1904, S. 24ff. gesprochen. Neuerdings noch prinzipieller Cassirer, in Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II, Das mythische Denken, 1925, S. 107ff. G. van der Leeuw sucht Strukturpsychologie mit Primitivenforschung zu verbinden: La structure de la mentalité primitive, 1928, S. 2, 28.

[2]) Zum Ganzen vergleiche W. Wundt, Probleme der Völkerpsychologie, 1911. [3]) Wundt, Völkerpsychologie IV, 1, 2. Aufl., 1910, S. 64ff.

[4]) So auch H. Usener, Mythologie, S. 26.

[5]) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie, a. a. O., S. 69ff.

[6]) Wundt, Völkerpsychologie II, 2. 1906, S. 191, 328ff. Elemente der Völkerpsychologie, 2. Aufl. 1913, S. 70ff.

ist diesen eigentümlichen Beziehungen genauer nachgegangen:[1]) Das mythische Denken kennt keine abstrakten Begriffe und Denkgesetze; formallogische Widersprüche stören nicht.[2]) Es geht auf die Verhältnisse der Dinge selbst[3]) und statuiert hier ein Gesetz der magischen Partizipation:[4]) Das Einzelne partizipiert und ist pars pro toto, es steht unter den Bedingungen des Ganzen und wirkt auf das Ganze zurück.[5]) Der Ordnung der Dinge entspricht die Ordnung des Geschehens. Das mythische Denken rechnet mit einer übergreifenden Gesetzmäßigkeit, die den sichtbaren Gang der Dinge dirigiert. Die kausalen Zusammenhänge und Gesetze bleiben in Geltung, aber sie gliedern sich jener beherrschenden Ordnung ein.[6]) So etwa stellen sich die mythischen Denkvoraussetzungen der Völkerpsychologie und Soziologie dar.

Cassirer hat das Problem durch eindringende begriffliche Analysen erhellt. Die Begriffsform im mythischen Denken kennzeichnet das Ding als Modell, an dem die Gesamtstruktur der Wirklichkeit abzulesen ist.[7]) Der Dingbegriff ist der thetische Gesichtspunkt zur Gruppierung des Wirklichen in analogetische Verhältnisse, Klassen und Ordnungen, der Maßbegriff, mit dem die Welt als Ganzheit apperzipiert wird.[8]) Denn die Wirklichkeit zeigt im Kleinen wie im Großen, als Welt wie als Ding immer dasselbe Gefüge, wie ein Kristall,

---

[1]) Lucien Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Deutsch von W. Jerusalem, 1921. Derſ., La mentalité primitive, 1925.

[2]) Lévy-Bruhl, Denken, 337. Mentalité 1ff., 503ff.

[3]) Derſ., Denken, S. 28ff. Mentalité S. 48f., 93f., 225.

[4]) Mentalité, S. 17ff.

[5]) Denken, S. 337. Ment. S. 85ff., 219, 295. R. Beth, Religion und Magie, 2. Aufl. 1927, S. 177ff. Van der Leeuw a. a. O., S. 10, 39.

[6]) Mentalité, S. 28, 40, 45ff., 127, 510f. Denken, S. 55, 84ff. Vgl. L. Marillier bei Söderblom, Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 222.

[7]) E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922, S. 19f., 31ff. Derſ., Zur Philosophie der Mythologie (Natorpfestschrift) 1924, S. 24, 51. [8]) Derſ., Begriffsform, S. 6ff., 31ff., 50ff.

der sich in immer wieder gleichförmige Gebilde aufspalten läßt.[1]) Und dies Gefüge der Welt fügt das Geschehen kraft einer magischen Weltmechanik. Aber im Mythos erstreckt der magische Dingbegriff seine Beziehungen in die Zeit.[2]) Das Ding wird zum Geschehnis. Es schließt Zustandsreihen, Dingphasen und Ereignisfolgen in sich, die im Ablauf der Zeit aus ihm hervorgehen nach bestimmten Prinzipien.[3]) Die magische Welt ist ein System der Analogien. Die mythische Welt ist ein System analoger Fortwirkungen.

Man erkennt leicht, daß die Texte, von denen Cassirer ausgeht, aus einer anderen Vorstellungswelt stammen, als die Literatur im Umkreis des jungen Christentums; um so überraschender ist die Übereinstimmung in den formalen Voraussetzungen. Die Doppelformel, die wir oben zur Charakteristik der mandäischen Denkweise geprägt haben, gilt auch für das mythische Denken, das Cassirer untersucht: Das Einzelne und Einmalige ist für das Ganze und das Kommende von urbildlicher und schicksalhafter Bedeutung. Und eben diese Formel hat sich uns als eine notwendige und entscheidende Voraussetzung urchristlicher Gedankenbildung erwiesen!

Damit ist die Frage nach dem Zustandekommen der neutestamentlichen Kategorien (Schemata und Prinzipien) bis zu dem Punkte geführt, wo der Überblick über die Problemlage vollständig wird. Das Problem, so zeigt sich, ist ein historisches und doch mehr als ein historisches. Wir suchen diesen Sachverhalt auf einen handlichen Begriff zu bringen in dem Satz: Das neutestamentliche Denken ist eine Form urmythischen Denkens.

---

[1]) A. a. O., S. 31ff. [2]) Ders., Myth. Denken, 1925, S. 132ff., 150.
[3]) Ders., Begriffsform, S. 29ff. Phil. d. Mythol., S. 25, 41.

Urmythisches Denken — das bedeutet immer zuerst: Hier liegt eine urtümliche und unverbildete Form des Mythos vor — jene Form nämlich, in der die mythische Kategorie unmittelbar auf die Wirklichkeit bezogen ist, der Erfassung des Gegebenen dienen will.[1]) Diese Denkweise darf nicht verwechselt werden mit den späten Entartungserscheinungen, den sekundären Mythenkomplexen,[2]) die sich von der Wirklichkeit losgelöst haben und je unter verschiedenen Bedingungen bald in Mystik umschlagen, bald in Scholastik ausarten oder auch dem poetischen Spieltrieb anheimfallen. Wir nennen diese späten Erzeugnisse einer dichtenden Phantasie, die man im Umkreis von David Friedrich Strauß und Drews[3]) mit dem Mythos vermengt hat, unmißverständlicher Mythologeme. Das genuin mythische Denken, das urmythische also, geht von den Tatsachen aus und bleibt auf sie gerichtet, das mythologische Denken verleugnet sie.

Das urmythische Denken ist jedoch — und diese Beobachtung führt über das Historische hinaus — nicht an eine bestimmte Phase der geschichtlichen Entwicklung gebunden, ist nicht nur eine urtümliche, sondern auch eine ursprüngliche Wirklichkeitsauffassung. Mythische Apperzeption kommt in einzelnen Zeiten und bei einzelnen Großen, sie kommt in bestimmten Lagen bei fast allen Menschen zum Durchbruch, sie ist der Untergrund genialer Dichtungen und stellt sich fast

---

[1]) Vgl. Cassirer, Myth. Denken, S. 51. K. Beth, Denken (R. G. G. 2. Aufl.) 1927. H. Jakobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern ... 1923, S. 36ff., 65ff., 71ff.

[2]) Wundt, Völkerpsych. VI, 3, 2. Aufl., 1915, S. 194ff. Derf., Elemente d. V., S. 371ff., 410ff. Usener a. a. O., S. 13ff. Lévy-Bruhl, Denken, S. 329ff.

[3]) Hierher gehört auch die Parabeltheorie L. Feilers: Die Entstehung des Christentums aus dem Geist des magischen Denkens, 1927, S. 34f., 93ff.

immer da ein, wo die Intuition am Werke ist.[1]) Sie ist aber auch mit psychologischer Ausdeutung nicht hinreichend zu würdigen. Diese Wirklichkeitsauffassung erhebt den Anspruch, Wirklichkeitserfassung zu sein, und in dem Maße, wie ihre Kategorien ihre Rechtmäßigkeit an der Wirklichkeit erweisen, macht sie eine eigene Erkenntnistheorie notwendig, die die Frage beantwortet, wie denn diese Erkenntnis sub propria ratione möglich sei. Das führt auf Konsequenzen sachlich-systematischer Art.

Das urmythische Denken ist *naiv*, solange es die ganze Welt in einem Medium sieht und darstellt, in dem seine Kategorien wie selbstverständlich gelten, in dem es andere Kategorien nicht gibt. Das ist das primitive Urverhältnis zur Wirklichkeit. Es geht jenseits dieser Schicht weithin verloren. Es wird *grundsätzlich*, wenn es auf Tatsachen stößt, die nur mit urmythischen Kategorien zu fassen sind, die durch jede andere Kategorie vergewaltigt oder verzerrt würden; wenn es Zusammenhänge entdeckt, die über die Beziehungen der alltäglichen Logik und Wissenschaft hinausgreifen und urmythische Schemata und Prinzipien notwendig machen. Es wird *programmatisch*, wenn es erkennt, daß angesichts dieser Tatsachen und Zusammenhänge die landläufigen Denkvoraussetzungen einer durchgreifenden Revision bedürfen, seien sie nun griechisch oder jüdisch, idealistisch oder positivistisch.

Schon unser kurzer Blick in die Gedankenbildung von 1. Kor. 15 läßt eine Vermutung darüber zu, wohin das *neutestamentliche Denken* gehört. Es ist *grundsätzlich urmythisches Denken*. Die Tatsache, die mit urmythischen Kategorien zu erfassen ist und nur mit ihnen, ist die Jesus-

[1]) Damit hängt die Wiederentdeckung des Mythos zusammen, die heute in Kunst und Kunstwissenschaft sich vorbereitet (F. Werfel, G. Hartlaub, E. Michel).

tatſache. Wir haben geſehen, daß das neuteſtamentliche Denken Eigenkraft und Eigenwilligkeit genug beſitzt, an überlieferten urmythiſchen Denkvorausſetzungen Kritik zu üben, daß es ſich dennoch innerhalb ihres Geſamtrahmens hält. Das urchriſtliche Denken iſt alſo eine Form urmythiſchen Denkens neben anderen Formen, und iſt ganz grundſätzlich dieſe Form. Es iſt dieſe Form, weil es ſich ganz prinzipiell an der eindeutig gegebenen Jeſustatſache orientiert. Es wird ſich nunmehr darum handeln, die Eigenform des neuteſtamentlichen Denkens von den Tatſachen und Erfahrungen her zu verſtehen, von denen die Männer des Neuen Teſtaments ausgehen.

Drittes Kapitel.

Die Erfahrungsgrundlage.

1. Das Erbe der prophetischen Gotteserfahrung.

Wir haben von den Denkvoraussetzungen gesprochen, mit denen die Männer des Neuen Testaments arbeiten. Hier konnten uns die eigentümlich mythischen Denkformen der mandäischen Texte wichtige heuristische Dienste leisten. Wir wollen nun den Erfahrungen auf den Grund kommen, die im urchristlichen Denken verarbeitet sind. Damit treten andere Zusammenhänge und Fragestellungen in den Vordergrund.

Die eigentümlichen Erfahrungen des Urchristentums wollen in einem letzten und charakteristischen Sinne immer Gotteserfahrungen sein; auch die großen Heilstatsachen und Heilserfahrungen in 1. Kor. 15 sind Gottestaten, Bekundungen des Gottes, der sich durchsetzt von allem Anfang an und in aller Natur- und Menschheitsgeschichte; und wiederum: der Apostel spricht nicht im Namen irgendeines Ideals, nicht auf Grund eines Lebensideals oder einer Idealreligion, auch nicht eines Gottesideals, sondern im Namen einer wohlfundierten Kenntnis Gottes und im Kampfe gegen eine *ἀγνωσία θεοῦ*, die durch die Tatsachen widerlegt und überholt ist. Der Gott, den Paulus verkündet, ist in wesentlichen Zügen der Gott Israels. Die Frage nach dem Woher der urchristlichen Verkündigung verlangt schon aus diesem Grunde zunächst eine kurze Orientierung über die Vorfrage: Wie hat Israel diesen Gott kennengelernt? Eine solche Besinnung wird

sich auch in anderer Hinsicht als notwendig und fruchtbar erweisen.

Es kann kein Zweifel sein, an welchem Punkt unsere Orientierung einzusetzen hat. Israel verdankt seine grundlegenden Überzeugungen von Gott den Propheten.[1]) Die Propheten wiederum verweisen zur Rechtfertigung ihrer Verkündigung auf ein grundlegendes Datum: ihre Berufung. Diese Berufung tritt je unter den verschiedensten Begleiterscheinungen auf, die mit psychologischen Mitteln untersucht sein wollen.[2]) Das inhaltliche Verständnis der prophetischen Verkündigung hat davon meist nur geringen Gewinn. Das Ereignis der Berufung als solcher aber steht unter Normen, die jenseits des Psychologischen liegen, die in allen prophetischen Berufungen wesentlich gleich sind und als Normen göttlichen Handelns die gesamte prophetische Verkündigung durchziehen. Die Berufung ist „das" Paradigma für Gottes Handeln mit dem Menschen, und alles Tun Gottes in der Menschenwelt vollzieht sich in der Form der Berufung. Die Berufung begründet die prophetische Kenntnis Gottes.

Hier lernt der Prophet Gott kennen als den, der seinen Ruf ergehen läßt zu der Stunde, die er bestimmt, und an den Menschen, den er auswählt mit souveräner Machtvollkommenheit.[3]) Die Berufung ist Wahl. Er wird ausgesondert aus der Masse und allein gestellt ohne Hilfe, aber in dieser Einsamkeit lernt er Gott kennen als seinen Gott, der mit ihm ist, als das göttliche Du, das zu ihm spricht. Die Berufung ist Heimsuchung.[4]) Er empfängt die Propheten-

[1]) Wobei man den Begriff des Propheten so weit fassen muß, wie B. Duhm: Israels Propheten, 1916, es tut.

[2]) Vgl. die einschlägigen Kapitel in G. Hölscher, Die Profeten, 1914. H. Gunkel, Die Propheten, 1917.

[3]) 1. Sam. 3, 1ff. Ex. 4. 6. Deut. 34, 10. Jes. 6. Jer. 1.

[4]) 1. Kg. 19. Ex. 19f. 33. Jer. 20, 7ff.

weihe in dem Augenblick, da er seiner Unbrauchbarkeit und Unwürdigkeit am tiefsten inne wird, und er lernt Gott kennen als den, der allein heilig ist und heiligt. Die Berufung ist Gnade.[1]) Er wird vor ein letztes Entweder-Oder gestellt und lernt Gott kennen als den, der unsern ganzen Willen aufruft. Die Berufung ist Ruf zur Entscheidung.[2]) Er wird in den Dienst des Gotteswillens gerufen und lernt Gott kennen als den, der den Propheten beruft um des Volkes willen. Die Berufung ist Ruf zur Verantwortung.[3]) Er wird selbst zu einem Zeichen und Werkzeug göttlichen Geschehens und lernt Gott kennen als den, der alle Wirklichkeit machtvoll zu seinen Zielen hinlenkt. Die Berufung ist Offenbarung.[4])

So erkennt der Prophet an dem einen Ereignis der Berufung die Grundgesetze göttlichen Handelns und gewinnt entscheidende Einblicke in Gottes Art. Wir haben nur Beispiele herausgreifen können — die Reihe ließe sich fortführen und systematischer durchführen. Wichtiger ist ein anderes. Die Berufung ist ein einmaliger Akt, zeitlich genau fixierbar, und der Prophet weiß von einer Vorbereitung des Ereignisses nichts als allenfalls dies, daß Gott ihn von Mutterleib oder gar von Anfang der Schöpfung an ausersehen hat. Aber sie ist der Anfangspunkt eines Lebens, das hinfort unter der Direktive Gottes steht und der Durchsetzung des Gotteswillens dient, der Einsatzpunkt immer neuer Erfahrungen, die der Prophet mit seinem Gotte macht. So wird das Leben in seiner Ganzheit dem Propheten zu einer Bekundung Gottes — jede Prophetengeschichte ist etwas wie eine Monographie über die Gesetze der Gotteswelt. Hier mag das Gesetz voran-

[1]) 1. Kön. 19. Jes. 6.

[2]) Num. 22, 38. 1. Sam. 3, 7. Jes. 6, 8. Hos. 10, 12.

[3]) Ex. 34, 8ff. Jes. 21, 6ff.; 42, 6. Jer. 6, 27; 15, 19ff.; 33, 23; 42, 4. Hes. 3, 16; 33, 2.

[4]) Deut. 18, 14ff. Jes. 8, 3. 18. Hos. 1. Sach. 3, 8.

stehen, daß der Ausgangs- und Zielpunkt allen Geschehens immer Gott ist und nie der Prophet, das Gesetz der gloria dei kann man es nennen. Hierher gehört das Gesetz der Verschärfung: Gott sucht an seinen Erwählten jede Abweichung von der vorgezeichneten Bahn mit doppelter und dreifacher Strenge heim; — das Gesetz des Dennoch: Gott schlägt andere Wege ein, als sein Verkünder hofft, und führt dennoch und gerade dadurch zu dem erhofften Ziel. Das Gesetz der Zeiten, der Katastrophe, des Stirb und Werde, des Opfers, der Stellvertretung[1]) wäre zu nennen und vieles mehr. Beherrschend aber stehen über dem ganzen Prophetenleben und seiner Gesetzmäßigkeit zwei Grundgesetze, das Gesetz der Vermittlung[2]) und das Gesetz der Unscheinbarkeit.[3]) Gott kommt zur Durchsetzung in der Welt durch Menschen und menschlich irdische Mittel hindurch und nur durch sie.[4]) Und das andere, das eben dadurch bedingt ist: Gott tritt in Erscheinung in dieser Welt nur in der Form der Unscheinbarkeit, unscheinbar sind die, die er erwählt, unscheinbar läuft ihr Leben dahin, unscheinbar ist die Herrlichkeit, die ihnen geschenkt und durch sie weiter geschenkt wird, und unscheinbar ist die Erfüllung ihrer Erwartungen. In diesen beiden Gesetzen, die einander fordern und befestigen, ist die Grundbedingung beschlossen für alle prophetische Gotteserfahrung.

---

[1]) Hierhin gehört auch der Gedanke der Fürbitte: Gen. 18. 20. Ex. 32. 32. 1. Sam. 12. 19. 1. Kön. 11. 2. Kön. 19. Jer. 15. Hes. 14. . . . . Äth. Hen. 83, 8. Ass. Mosis 4, 1ff.; 11, 16; 12, 6. IV. Esra 7, 105. 112; 12, 48.

[2]) Vgl. Anm. 1, sowie Richt. 5, 23. Jer. 1, 10. Ex. 4, 16. Ass. Mosis 1, 7ff. Apok. Baruch 14, 18 . . .

[3]) Gen. 37. Ex. 4. 6. 1. Sam. 2. Jes. 57, 15. 3. Makk. 2, 20. Judith 8. 9, 11. Baruch 2, 18. 3, 27.

[4]) Entsprechend entscheidet sich auch am Menschenschicksal das Weltschicksal: vgl. Jubil. 5, 2. Ps. Sal. 17, 19. Hen. 80, 2. 4. Esra 7, 10ff. Apok. Bar. 77, 8ff.

Ohne die Propheten wäre keine Kenntnis Gottes in Israel. Aber die Propheten bleiben darin nicht allein. Es hat immer in Israel Kreise gegeben von Gottgeweihten und Abgesonderten,[1]) die nicht den Weg der vielen gingen, die dem Gott der Väter die Treue hielten und in den prophetischen Gedanken vom „heiligen Rest" lebten.[2]) Und es sind allezeit viele in diesen Kreisen gewesen, die von Gott eigene Wege geführt wurden und ihn kannten aus eigner Erfahrung. Das Gesangbuch des Judentums weiß, wie die Propheten, von einem „Geschlecht der Gottessöhne", die je gewesen sind, weiß von dem göttlichen Du, das dem Menschen in seiner letzten Einsamkeit und Verlassenheit begegnet, weiß von den Zeugnissen, an denen der Fromme das Walten seines Gottes erkennt, weiß um den Sinn aller Frömmigkeit: Gott und sein Tun ist die Norm für des Menschen Sinnen und Trachten.[3]) In diesen Kreisen erweitert und verfestigt sich die prophetische Kenntnis Gottes zu jener Theologie der Wege Gottes, von der wir bereits in anderem Zusammenhang zu sprechen hatten. Die prophetischen Erfahrungen sind hier abgewandelt und wohl auch abgeschwächt, aber die Grundgesetze bewahrheiten sich auch hier. Es ist ein Gott, der hier wie dort sich bekundet. Die jüdische Spruchweisheit macht den entschlossenen Versuch, die Kenntnis des Weltlaufs mit der Kenntnis Gottes in Einklang zu bringen und die Erfahrungen des täglichen Lebens an den Erfahrungen zu messen, die der Gottesfürchtige auf seinem Wege macht. Und wo die Wahrheiten, daß der Gottlose keinen Frieden habe, daß die Sünde der Leute Verderben und die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang sei,

[1]) Num. 3. 6. Jer. 35, 14. Soph. Sal. 2, 13; 3, 1 und der Name „Pharisäer".

[2]) Jes. 4, 3; 10, 21. 2. Kön. 19, 31. Mal. 3, 16. Ps. 69, 29ff. Dan. 12, 1. 1. Makk. 5, 61. Damaskustext 2, 11.

[3]) Ps. 73. 119. Ps. Sal. 5, 7; 10, 1ff.

etwa zu lebensfremden Dogmen erstarren wollen, da bäumt sich der ursprüngliche Wirklichkeitssinn, der den Juden auszeichnet, alsbald dagegen auf mit elementarer Gewalt — und da kann es wohl geschehen, daß dem Menschen, der alle Gottesgedanken in Frage[1]) stellt, die Antwort kommt von dem göttlichen Du selbst. „Vom Hörensagen kannte ich dich; nun aber hat mein Auge dich gesehen."[2]) Die jüdische Dichtung hat diesen Weg zum lebendigen Gott dargestellt an der Geschichte des Hiob, der die bewährten Moralrezepte und religiösen Haus- und Trostmittel gering achtet gegen die übermächtige Herrlichkeit und überwältigende Wirklichkeit des Allmächtigen, an dem er seine Lust hat.

Den Propheten aber, wie den großen Namenlosen, die ihre Erfahrungen in Liedern, Sprüchen und Dichtungen niedergelegt haben, war es nicht genug, Gott im Leben des einzelnen zu entdecken. Sie nahmen Gottes Arm wahr in der Geschichte ihres Volkes. Ihr Volk — dies winzige Volk, das sich zwischen zwei Weltvölkern zerrieb und in alle Lande zerstreut wurde — ihr Volk war das Gottesvolk. Die Wahl Gottes ist auf dies Volk gefallen, darum ist es das ausgesonderte und heimgesuchte Volk, das Volk, das in der Gnade und in der Entscheidung steht, das Volk, das seinen Prophetendienst hat an den Nationen, das Volk der Offenbarung unter allen Völkern.[3]) Darum steht seine Geschichte unter denselben Gesetzen, die schon in der Lebensgeschichte der Propheten zutage traten, dem Gesetz der Zeiten, der Verschärfung, der Katastrophe, der Stellvertretung, und, nicht zuletzt, dem Doppelgesetz der Vermittlung und der Unscheinbarkeit.[4]) Gott

[1]) Vgl. 4. Esra 8, 25.

[2]) Hiob 42, 5. [3]) Num. 23, 9. Deut. 10, 15; 18, 9ff. Jes. 40—55. Amos 3, 2. Dan. 7, 13. Ps. Sal. 18, 4. Or. Sib. III 582ff.

[4]) Jes. 21. Jer. 8, 7; 4, 2; 7, 23; Amos 3, 2. Sach. 1, 11. 1. Makk. 4, 46; 9, 10ff.; 14, 41. Judith 8, 11. Äth. Hen. 48ff., 60.

hat sich dies Volk erwählt, um mit ihm seine Pläne zu verwirklichen unter den Völkern. Darum kann man an den Wegen, die dies Volk geführt wird, die großen Wege Gottes erkennen und die Geschichte dieses Volkes schreiben heißt die Geschichte Gottes schreiben in der Menschenwelt. Das Kerygma vom Wüstenzug,[1]) die rhythmisch gegliederten Chroniken über die entscheidenden Heilstaten Gottes,[2]) die erbaulichen Midraschim, die großen Geschichtswerke des Judentums sind Etappen auf dem Wege zu dieser Geschichtsschreibung. Das letzte Kapitel aber dieser Geschichte ist ein Bild vom Ende aller Geschichte in dem das Doppelgesetz der Vermittlung und der Unscheinbarkeit aufgehoben wird und alle Spannung gelöst ist zwischen Gottes Art und der Art dieser Welt. Schon die Geschichte der Propheten und die Geschichte der Frommen kann solch letztes Kapitel nicht entbehren, die Geschichte des Volkes und der Völker verlangt diesen Abschluß um der Ehre und Treue Gottes willen.[3]) Vielleicht wird Gott das Volk zusammenführen und neu beleben, vielleicht wird er eine Schar der Erwählten aus der Endkatastrophe herausretten, vielleicht wird er einen Stellvertreter ernennen, der Volk und Völker und allen Weltlauf zum Ziel führt. Das sind Hoffnungen und Ideen. Gott wird sich selbst treu bleiben und vollenden, was er mit der Berufung begonnen hat — das ist gewiß.[4])

Das Judentum hat sich diesen Weg der Entdeckung Gottes in der lebendigen Wirklichkeit schließlich durch seine Wortheologie verbaut. Dennoch hat es noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert einen Mann hervorgebracht, in dem alle jene Erfahrungen und Überzeugungen neue und selb-

---

[1]) Ex. 15, 1; 20, 2. Deut. 5, 6. Amos 9, 7. Micha 6, 4.
[2]) Deut. 8. 32 . . . 3. Makk. 6, 2ff. Judith 9, 22ff.
[3]) Jes. 43, 21. Vgl. Jes. 43, 1ff. Num. 23, 19. 2. Kön. 10, 10. Judith 9, 5. [4]) Vgl. Hiob 19, 25. Ps. Sal. 14. 15. 17. Äth. Hen. 45ff., 84.

ständige Kraft gewannen aus einer unmittelbaren Kenntnis Gottes heraus, Rabbi Akiba.[1]) Er war Exeget und Gelehrter wie nur irgendeiner und hätte keinen Satz gewagt, der in der Schrift ohne Rückhalt gewesen wäre.[2]) Aber er dachte und handelte als der Vertraute Gottes.[3]) Er sah auf die Wege Gottes in der Vergangenheit und den Arm Gottes im Geschehen der Gegenwart und nahm die Verantwortung für sein Volk auf sich wie ein Prophet.[4]) Er sah in dem Helden Barkochba den verheißenen Messias und wurde zu seinem Apostel. Er erfuhr, daß Gott seine Ziele auf andern Wegen verfolgte — und ging den Weg, den die Gottestreuen seit den Tagen der Makkabäer gingen, er starb als Märtyrer — mit dem Rufe: Gott, der eine.[5])

2. Die Freilegung der Erfahrungsgrundlage.

Kehren wir nach dieser vorbereitenden Orientierung wieder zu unserm Auferstehungskapitel zurück, so fällt uns zunächst die Verwandtschaft auf zwischen der Erfahrungswelt der Propheten dort und des Paulus hier. Auch hier ist von Geschichte die Rede, auch hier von Erscheinungen, wie sie für Berufungen charakteristisch sind, und im Zusammenhang damit auch hier von der χάρις τοῦ θεοῦ. Schaut man aber näher zu, dann stößt man alsbald auf einen grundlegenden Unterschied. Es ist nicht Jahwe, der hier im Mittelpunkt steht, sondern Christus. Nicht die Macht und Güte des ewigen Gottes, sondern eine einmalige Tatsache ist es, auf die alles Heil

[1]) Vgl. J. Hamburger, Realenz. d. Judentums, 1904, II, S. 32ff., 88f.

[2]) Vgl. Strack, Einl... Talm. u. Midr., S. 199. Bacher, Agada, Bd. I, S. 271, 309, 333f.

[3]) A. a. O., S. 283, 323, 337ff.

[4]) Ebd. S. 287ff., 295, 317...

[5]) Vgl. Strack-Billerbeck, Bd. II, S. 635; Haggai 2, 6ff., 20ff. Num. 24, 17 und, außer den Genannten, L. Ginzberg, Akiba ben Joseph (in The Jewish Enzyklopedia I, 1901).

zurückgeht, auf die alle Heilserfahrung zurückweist. Der Wahrheitsbeweis für die Jesustatsache ist die besondere Schwierigkeit, an der sich das neutestamentliche Denken entwickelt.

Diese Tatsache hat ihren festen Platz in der Geschichte und ist Gegenstand historischer Berichterstattung. Sie ist ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit, von Augenzeugen miterlebt und der Gegenwart durch vertrauenswürdige Überlieferung verbürgt. Das urchristliche Kerygma setzt einen historischen Jesus und eine historische Jesustradition und -forschung voraus. Aber das Kerygma faßt die berichteten Tatsachen in Kategorien, die nicht mehr historisch sind. Es berichtet von Tatsachen, die sich über das Zeitgeschichtliche erheben. Es gründet sein Zeugnis von diesen eigentlichen und entscheidenden Heilstatsachen auf Erfahrungen, die über historische Vermittlung und Forschung hinausgreifen. Mit alle dem ist der Rahmen des altisraelitischen Kerygmas (etwa vom Wüstenzug) bereits gesprengt.

Die Erfahrungen, auf die sich das Kerygma beruft, sind in dem Terminus ὤφθη zusammengefaßt. Der Ausdruck läßt an eine Offenbarungsvision denken, in der dem Visionär etwa vergangene und künftige Ereignisse, jenseitige Welten, der himmlische Christus und wohl gar der gesamte Inhalt des Kerygmas sich darstellen. Dem ist nicht so. Schon die Tatsache, daß das ὤφθη je nur an einzelne oder einen festumgrenzten Kreis von Auserwählten, nur zu bestimmter Zeit und bestimmtem Zweck ergeht, weist in andere Richtung. Und von Paulus selbst haben wir so charakteristische Aussagen über diese Erscheinung, daß wir ganz klar sehen: Dies ὤφθη bedeutet Aussonderung, Gnade, Entscheidung, Auftrag, Verantwortung — es bedeutet auch Offenbarung, gewiß, aber dies ist nur ein Moment unter anderen — mit einem Wort:

ὤφθη bedeutet Berufung. Berufung in den Dienſt des κύριος.[1]) Das klingt ganz altteſtamentlich und iſt ganz neuteſtamentlich. Dieſer κύριος iſt nicht Jahwe, ſondern der auferſtandene Chriſtus. Alle Probleme der Trinität und Chriſtologie brechen hier ein. Uns genügt zunächſt die Feſtſtellung, daß wir hier auf die grundlegende Erfahrung des Chriſtentums geſtoßen ſind, die Heilserfahrung, mit der das Urchriſtentum ſeinen Anfang genommen hat.

Der Sinn der Berufung iſt, daß ſie einen Beruf ſchafft, den Apoſtelberuf. Die Echtheit dieſer Berufung erweiſt ſich darin, daß in dieſem Berufe Arbeit geleiſtet wird, eine Arbeit, die οὐ κενή iſt.[2]) Paulus lebt hinfort ſein Leben ſtreng unter der Direktive ſeines himmliſchen κύριος und ſchafft ſeine Arbeit in Kraft der χάρις, die mit ihm iſt. Er nimmt das Evangelium auf und gibt ſeinen Gemeinden die Botſchaft weiter. Er lebt dem Chriſtus nach und lebt ſeinen Gemeinden den Chriſtus vor. Das Werk der Rettung und Erneuerung, das mit Chriſtus begonnen hat, hat den Paulus ergriffen und ihn zum Werkzeug gemacht. Er iſt einer, der zugleich teilhat und mitarbeitet an der Erlöſung, das heißt κλητὸς ἀπόστολος.[3]) Es iſt deutlich — auch ſein Leben und Werk ſteht unter dem Doppelgeſetz der Vermittlung und Unſcheinbarkeit, das die Propheten entdeckt haben. Aber alles Ringen und Schaffen ſteht ſeit dem Auferſtehungsereignis unter völlig neuen Daſeinsbedingungen, jetzt erſt gibt es, was es vorher nicht gegeben

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 14. 1. Kor. 6, 19. 2. Kor. 3, 5f.; 4, 1ff.; 5, 18f.; 6, 4ff.; 12, 15. Gal. 1, 2ff. Kol. 1, 24.

[2]) 1. Kor. 15, 10. 58. Vgl. Röm. 2, 10. 1. Kor. 3, 9. 2. Kor. 6, 1. Gal. 5, 6. 25. Phil. 2, 16. 1. Theſ. 1, 3; 2, 1; 3, 2 (συνεργόν mit D, B, 33 . . .).

[3]) Vgl. Röm. 1, 10; 13, 11; 15, 30f. 1. Kor. 4, 8; 9, 12ff.; 10, 33. 2. Kor. 1, 24; 4, 15ff.; 6, 1 . . .

hat, ein Werk, das nicht vergeblich und vergänglich ist: das *ἔργον τοῦ κυρίου*.[1])

An drei Punkten, so können wir das Bisherige kurz zusammenfassen, tritt die Jesustatsache in den Bereich menschlicher Erfahrung ein: in dem, was die Augenzeugen seines Erdenlebens gesehen und miterlebt und den Nachkommenden überliefert haben; in den Berufungserscheinungen der Apostel und aller derer, die der Auferstandene mit seinem Auftrag in die Welt gesandt hat; in den Erfahrungen, die die *ἀκολουθοῦντες* mit ihrem Herrn machen. — Wir sprechen auch hier von der „Jesustatsache". Wir haben denselben Ausdruck schon in den vorangegangenen Kapiteln immer dann gebraucht, wenn wir Gegenstand und Problem des urchristlichen Denkens kurz umschreiben wollten. Es wird jetzt durchsichtig geworden sein, warum dies Wort gewählt ist. Es faßt die Hauptdaten des Kerygmas unter einem einheitlichen Ausdruck zusammen und hält zugleich in Erinnerung, daß es hier nicht um eine Christusidee, sondern um den geschichtlichen Jesus, nicht um ewige Gotteskräfte, sondern um ein einmaliges Faktum geht, ein Faktum freilich, das einmal geschehen ist für allemal.

An drei Stellen, so können wir wiederum zusammenfassen, wird das Verhältnis der prophetischen Gotteserfahrung und der neutestamentlichen Christuserfahrung problematisch. Die neuen Erfahrungen erstrecken sich auf ein Stück Geschichte, das doch mehr ist als irgendein Stück aus der Geschichte Israels. Sie haben ihren entscheidenden Haltepunkt in der *κλῆσις τοῦ θεοῦ*, die doch zugleich eine Berufung *ἐν χάριτι Χριστοῦ* ist.[2]) Sie stehen unter den alten Gesetzen und doch unter neuen

[1]) Vgl. mit 1. Kor. 15, 58 Röm. 7, 4. 1. Kor. 3, 14. 2. Kor. 1, 20. Phil. 1, 22 . . .

[2]) Vgl. Phil. 3, 14. Gal. 1, 6. 2. Thes. 1, 11. Röm. 1, 6. Röm. 11, 29. 1. Kor. 7, 21.

Bedingungen. Paulus hat die Probleme, die sich hier auftun, durch die Gleichung überwunden: Die Jesustatsache ist „die" Gottestat.

Gott ist es, der den Christus erweckt hat. Derselbe Gott, der die Propheten beauftragt und das Volk Israel erwählt hat, hat nun den Christus berufen und durch ihn ein neues Volk, die *ἐκκλησία*. So erkennt und versteht Paulus das neue Geschehen in seiner Einheit mit dem Vergangenen, lernt die Jesustatsache aus den früheren Wegen Gottes heraus verstehen und lernt Gott und seine Wege neu kennen aus der Jesustatsache.[1]) Ein Gott, eine Geschichte, eine Grundform, in der Gott Geschichte macht: die Berufung. Gott hat den Christus erweckt als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* — das letzte Kapitel der Menschheitsgeschichte hat begonnen. Gott hat die entscheidende Tat getan, auf die alle Geschichte hindrängt und in der alle Zukunft beschlossen liegt. Schritt für Schritt wird die Geschichte nunmehr ihren vorgeschriebenen Gang vollenden, wird die Menschheit den Weg zu Gott zurückgeführt werden: Christus zuerst, nach ihm *οἱ τοῦ Χριστοῦ* und durch sie hindurch *τὰ πάντα*, damit Gott sei alles in allem. So „muß" es kommen.[2]) Wann all das kommen wird, das hat Paulus nicht zu erkennen vermocht und nicht zu erkennen behauptet. Er hat, wie es die Propheten und Apokalyptiker, wie es selbst Jesus getan hat, die Etappen des Weges zu nahe aneinander gerückt. Aber wohin der Weg läuft, das ist ihm klar aus der prophetischen Kenntnis Gottes heraus. Und daß er bereits begonnen hat, das ist ihm gewiß auf Grund seiner Christuserfahrung. — Die Jesustatsache ist der große und alles entscheidende Einschnitt in der Geschichte. Aber sie ist nicht nur das.

---

[1]) Vgl. späterhin die *ὁδοὶ τῆς εὐλογίας* bei 1. Clemens 31, 1 (24, 1ff.; 36, 1; 45, 1; 46, 1; 49f.).

[2]) Vgl. auch Röm. 11; 15, 8ff. 1. Kor. 4, 1. Phil. 1, 28; 4, 5ff. Kol. 4, 11. 1. Thes. 2, 12ff.; 3, 8ff.; 5, 24.

Gott hat den neuen Menschen geschaffen, derselbe Gott, der den *πρῶτος ἄνθρωπος* geschaffen hat, der die *σώματα* gibt *καθὼς ἠθέλησεν* und alles Leben und Geschehen wirkt ringsum in der Natur. Die Jesustatsache ist eine Schöpfungstat Gottes, und Paulus erkennt und versteht sie im Zusammenhang und Vergleich mit den andern Schöpfungstaten desselben Gottes.[1]) Denn Gott läßt durchgehende Gesetze seines Tuns erkennen auch in der Natur und geht auch mit der Schöpfung deutlich und zielstrebig seinen Weg. Es ist im Pflanzenleben und im Gesamtleben der Schöpfung derselbe Weg: von der niederen Daseinsform durch Tod und Katastrophe hindurch zu der höheren. Dieser Weg hat im Tode Christi seinen Tiefpunkt prinzipiell durchschritten. Gott hat den neuen Menschen geschaffen als Anfang der neuen Menschheit. Die Auferweckung eröffnet den neuen Schöpfungstag, und die Erfahrungen, die sich an die Jesustatsache anschließen, bezeugen ihn.[2]) Und zu diesen Erfahrungen gehört letzten Endes alles, was der Apostel in verstreuten Sätzen von dem Erleben, Leben und Wachsen im Zeichen des *καινὸς ἄνθρωπος* sagt. Aus alledem kennt und erkennt Paulus die Bedingungen, unter denen das Werden des neuen Geschlechtes und das Kommen der neuen Schöpfung steht. Die Existenzform des *δεύτερος ἄνθρωπος* ist die einzig mögliche, *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται.* So muß es sein, so verlangt es die Natur der Gotteswelt, die seit dem Auferstehungstag in der Durchsetzung begriffen ist.

---

[1]) Und nicht etwa erkennt er die Daseinsform des Auferstandenen aus der Gestalt, in der er ihm erschienen ist! Allenfalls mag das pneumatische Erlebnis seinem Denken die Richtung gewiesen haben, wie es bei Intuitionen die Regel ist.

[2]) Vgl. 2. Kor. 5, 16ff.; 12, 1. Gal. 6, 15f. Phil. 2, 4ff. Kol. 3, 9ff. 1. Thes. 5, 5 sowie Röm. 5, 1ff. 19. 2. Kor. 1, 22; 3, 8.

Man sieht, überall verraten die Gedanken des Apostels die Erfahrungsgrundlage, auf der sie ruhen. Überall ist der Gipfel- und Richtungspunkt der Gedankenbildung die Erkenntnis Gottes. Paulus hat denselben unerschütterten Monotheismus wie der Messiasapostel Akiba. Er redet mit derselben vertrauten Kenntnis von Gott und er schöpft aus dem gleichen Besitzstand prophetischer Gotteserfahrung. Und wenn der Märtyrer Akiba mit dem Rufe stirbt: „Gott der eine," so faßt der gefangene Paulus seine Gottesgewißheit in die drei Worte zusammen ὁ θεός μου.[1]) Aber es schwingt in diesen Worten doch ein anderer Ton, Paulus steht auf einem andern Grunde und spricht von Tatsachen und Wahrheiten, von denen Akiba nichts weiß. Er hat einen andern Messias — die Jesustatsache ist etwas anderes als der Versuch Barkochbas. Er kennt andere Wirklichkeiten — die menschlich-kosmische Geschichte, in die Paulus hineingestellt ist durch seine Erfahrung und durch seinen Auftrag, ist etwas anderes als die messianische Bewegung, in der Akiba steht. Er hat eine andere Form der Gewißheit. Für Akiba ist der Ewige im Himmel der einzige Haltepunkt, zuerst und zuletzt. Paulus begegnet seinem Gott in dem objektiven Faktum Christus und begegnet Christus in den Erfahrungen seines eigenen Lebens und Berufs. Er erkennt in dem allen die neue Weltsituation und gewinnt aus dem allen jene Heilsgewißheit, der die überpersönliche Heilstatsache und die ganz persönlichen Heilserfahrungen gleichermaßen notwendig sind. Es ist die eigentümlich christliche Heilsgewißheit, für die Paulus selbst den tiefsten Ausdruck gefunden hat in seinem Wort von der αἰωνία παράκλησις.[2]) Man begreift, daß sich angesichts dieser Tatsachen und Erfahrungen urmythische Kategorien einstellen mußten. Und

[1]) Phil. 4, 19; vgl. Rm. 1, 8 . . . [2]) 2. Thes. 2, 16.

man versteht die eigentümliche Denkbewegung dieses Kapitels, das erst so spekulativ und dann so empirisch anmutet, das in Wahrheit orientiert ist an einer neu sich erschließenden Wirklichkeit.

Ist es bei Paulus die Berufung, die den Zugang zu dieser Wirklichkeit schafft, so ist es bei Johannes das *θεᾶσθαι* des Sohnes.[1]) Paulus geht aus von Paradosis und Kerygma, und nur die entscheidenden Heilstatsachen sind ihm über die historische Bezeugung hinaus gewiß und sie allein wesentlich. Das Johanneische Schauen umfaßt das Ganze des Christuslebens, es geht in diesem Ganzen auf die Wahrheit,[2]) die sich durch die *μαρτυρία* hindurch bezeugt, und sieht diese Wahrheit unmittelbar aufleuchten an der Gestalt des Christus, seinen Worten und Werken.[3]) *Ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν*, das ist sein Wahrheitsbeweis für das *εὐαγγέλιον*.[4]) Paulus sieht in der Jesustatsache die Gottestat. Johannes sieht im Sohn den Vater. Paulus ist durch seinen Beruf hineingestellt in das neue Geschehen. Der Johanneische Weg ist das Einleben in die *ἀγάπη*, die der Inbegriff der neuen Wirklichkeit ist.[5]) *Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς*,[6]) — das ist der Auferstehungsbeweis des Johannes. Die kurze Gegenüberstellung mag genügen, um zu zeigen, wie auch hier die Untersuchung zum Vergleich weiterdrängt, und wie der Vergleich die Untersuchung befruchten kann. Sie beweist zugleich, daß die individuellen Unterschiede, die bereits in der Denkbewegung und

---

[1]) Joh. 1, 14ff.; 5, 40; 6, 32ff. 44; 7, 37. 1. Joh. 1, 1f.

[2]) Vgl. Joh. 3, 16; 4, 37; 16, 13. 1. Joh. 2, 4ff.; 3, 16; 4, 9; 5, 20.

[3]) Joh. 1, 14ff.; 5, 36; 21, 24. 1. Joh. 1, 1ff.

[4]) Joh. 19, 35. Vgl. Joh. 1, 6. 15. 29ff. 37ff.; 3, 26; 4, 19. 29. 39ff.; 5, 33. 1. Joh. 4, 14.

[5]) Joh. 12, 36; 15, 3; 17, 3. 1. Joh. 3, 1ff.; 4, 8. 3. Joh. 11.

[6]) 1. Joh. 3, 14.

den Denkvoraussetzungen sich bemerklich gemacht haben, hinabreichen bis in die grundlegenden Erfahrungen. Paulus und Johannes sind so verschieden, wie Dürer sie gesehen hat. Nichtsdestoweniger (und das ist das wichtigste) besteht bei allem Kontrast doch eine gewisse Entsprechung in der formalen Architektonik des Denkens, die den Vergleich erst möglich macht: Hier wie dort ruht alle Gedankenbildung auf einer Gewißheitsbasis, die sich in täglicher Erfahrung erweitert und befestigt.

Wir stoßen auf grundsätzlich anders geartete Verhältnisse, wenn wir von Paulus und Johannes den Schritt zu Jesus wagen. Dieser Schritt muß aus methodischen Gründen am Ende stehen. Denn hier ist die Untersuchung mehr als irgendwo sonst durch literar- und formkritische Probleme belastet, und sie kann überhaupt erst gewagt werden, wenn an Paulus und Johannes klare Begriffe und Erkenntnisse gewonnen sind. Gerade dann aber wird der Abstand deutlich werden. Eine Sonderung zwischen Denkbewegung, Denkvoraussetzung und Erfahrungsgrundlage in dem bisherigen Sinn ist bei den knappen Herrenworten schon kaum möglich. Die drei Momente erscheinen hier als einheitliche Größe. Von einem Akt der Berufung oder einer Gottesschau, die dem Johanneischen θεᾶσθαι vergleichbar wäre, sagt Jesus anscheinend nichts. Er beruft sich auf keine Erkenntnistheorie, seine Sätze zu rechtfertigen, sondern stellt seine Worte hin mit dem Anspruch autoritativer Geltung. Dem entspricht die Form seiner Verkündigung. Eine Wahrheit steht neben der andern, ohne Begründung, Ableitung, Schlüsse, jede Wahrheit steht auf sich selbst und wird verkündet mit der Gewißheit unmittelbarer Erfahrung. Dem entspricht seine elementare Gottesgewißheit, die von keinen Schwankungen, keinen Bedingungen und Vermittlungen weiß. Dem entspricht schließlich sein einzigartiges Sendungsbewußtsein, das das Berufsbewußtsein der

Propheten[1]) aufnimmt und überbietet. Sein Selbstzeugnis ist der Grenzwert in der Reihe prophetischer Selbstaussagen. Nicht genug: Seine Selbstverkündigung zieht nach und nach alle die überlieferten Begriffe und Würdenamen für den erwarteten Gottgesandten an sich und entzieht sich ihnen zuletzt doch — das Johanneische ἐγώ εἰμι[2]) ist die letzte Etappe in dieser Entwicklung, und dieser Ausdruck wird vielleicht dem ursprünglichen Sinn der Selbstverkündigung Jesu am besten gerecht. Es ist die Botschaft, daß mit ihm die neue Weltsituation geschaffen ist.

Die unmittelbare Gewißheit um diese Tatsache ist es, die Jesu gesamte Verkündigung trägt. Und die Erfahrungen, die die gesamte urchristliche Verkündigung tragen, gehen auf eben diese Tatsache. Paulus und Johannes bauen auf dem Grund, der mit der Jesustatsache und der Jesusverkündigung gelegt ist. Je deutlicher die Formverhältnisse des neutestamentlichen Denkens ans Licht treten, um so durchsichtiger wird es, daß die Männer des Urchristentums in der Sache völlig einig sind, und vor allem, daß diese Sache nicht eine Idee oder eine Gemütsbewegung ist, sondern eine Tatsache, auf deren Boden sie stehen.

3. Das Verhältnis von Intuition, urmythischem Denken und Erfahrung.

Wir sind bisher analytisch vorgegangen. Wir haben an einem Textstück einige morphologische Grundbegriffe gewonnen und haben diese Begriffe wiederum auf dem Weg der Textanalyse soweit geklärt, wie es in einem ersten Überblick über Befund und Probleme möglich ist. So sind wir

---

[1]) Vgl. Jer. 1, 10. Jes. 40—55.

[2]) Joh. 8, 24. 28. — ohne determinatio, darum ohne negatio — siehe G. P. Wetter: „Ich bin es" (Th. St. Kr.) 1915, S. 228ff.

nacheinander auf Beziehungen zur „Formgeschichte", zum mythischen Denken, zur prophetischen Gotteserkenntnis, nacheinander auf Formen der Denkbewegung, der Denkvoraussetzungen und der Erfahrung, nacheinander auf die Probleme der Intuition, des urmythischen Denkens und der eigenchristlichen Erfahrungswelt gestoßen. Wir stehen zum Schluß vor der Aufgabe, die unterschiedenen morphologischen Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen. Das aber heißt in einer historisch orientierten Studie: Wir müssen die aufgezeigten Faktoren in ihrem lebendigen geschichtlichen Zusammenhang zur Anschauung bringen. Wir müssen einen synthetischen Versuch wagen und wählen dazu einen Gedankenkomplex, der mit dem Leben und Denken des gesamten Urchristentums verwachsen ist, wie kaum ein anderer, die Märtyrertheologie.

Schon in der Prophetie ist die Erkenntnis durchgebrochen, daß das Gesetz der Vermittlung und das Gesetz der Unscheinbarkeit zu einer letzten Einheit und Sinnerfüllung kommen in der Lebensform der *μαρτύρια*. *Μαρτύρια* ist Wort, das mit dem ganzen Einsatz des Lebens vertreten wird, Leben, das in seinem ganzen Umfang zum Wort wird. Die *μαρτύρια* tritt unter das Gesetz der gloria dei und wird zum Leidenszeugnis. Sie tritt unter das Gesetz der Katastrophe und wird zum Blutzeugnis. Deuterojesaja hat die Entdeckung gemacht, daß das Martyrion der entscheidende Durchgangspunkt der Wege Gottes ist. Für das nachexilische Judentum wird ein Leben, Leiden und Sterben um Gottes willen mehr und mehr „die" Form der Berufung, der Auswahl, Heimsuchung, Gnade, Sendung, der Offenbarung Gottes.[1]) Das Martyrion

[1]) Dan. 11, 35. Baruch 4, 4; 13, 1ff. Soph. Sal. 3, 1ff.; 12, 20ff. 2. Makk. 6, 14. 4. Makk. 10, 15; 13, 12; 17, 19. Äth. Hen. 85,. Ass. Mosis 9, 7; 10, 3. 4. Esra 7, 94. Dementsprechend werden auch die Patriarchen und Propheten als Märtyrer gefaßt.

wird „die" Form des Dienstes am Volk, der Entscheidung und Sichtung, der Läuterung und Erneuerung, des Opfers und Ersatzes, der Sühne und Erlösung.[1]) Der Märtyrer tritt in die Mitte zwischen Gott und Volk, er ruft das Volk zur Buße und leistet Fürbitte für sein Volk,[2]) er steht mit seinem Leben ein für seinen Gott und für sein Volk. Das Märtyrerschicksal wird zum Brennpunkt der ernstesten und echtesten Erfahrungen, die das Judentum gemacht hat. In der Gottverlassenheit wird dem Märtyrer eine einzigartige Nähe zum göttlichen Du[3]) geschenkt, in der Not und Erniedrigung eine unscheinbare Herrlichkeit, in seinem Sterben eine Gewalt, die nicht von dieser Welt ist und alles, was Welt heißt, überwindet.[4]) Um diese Erfahrungen sammeln sich die tiefsten Überzeugungen des Judentums, und das Märtyreramt rückt in den Mittelpunkt eines großartigen Weltbildes, das Himmel und Erde, Gott und Menschheit, die vergehende und die kommende Welt in dem μάρτυς sich begegnen läßt. Die Märtyrertheologie zieht Elemente prophetischen und mythischen Denkens an sich und schafft sich eine charakteristische Terminologie und einen reichen Schatz literarischer Formen und Gattungen. Endlich aber wächst aus den Erfahrungen und Überzeugungen der Märtyrer eine Intuition hervor, die sich in der gedanklichen Arbeit von Generationen zur objektiven Gewißheit verfestigt: Gott wird den Märtyrer nicht im Grabe lassen.[5]) Er wird ihn

---

[1]) 1. Makk. 1, 63; 2, 37; 3, 59; 4, 35; 6, 44; 9, 10; 13, 4. 4. Makk. 1, 11; 6, 27ff.; 17, 10. 21f. Ass. Mosis 9, 7; 10, 3. Damaskustext B 9, 28ff. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (Beitr. z. Förd.) 1915, S. 31ff.

[2]) 2. Chron. 24, 19f. 2. Makk. 6, 30; 7, 23; 15, 12ff. 4. Makk. 6, 27ff.; 7, 19; 13, 13ff.; 16, 19. Dan. 3, 40. Moore, Judaism, Bd. I, S. 548f.; Bd. II, S. 107.

[3]) 4. Makk. 11, 27; 17, 10. Mart. Jes. 5, 7.

[4]) 4. Makk. 1, 11; 5ff.; 17, 21. Th. Schermann, Propheten- und Apostellegenden ... (T. U.) 1907, S. 95.

[5]) 2. Makk. 7 (!); 14, 46. 4. Makk. 9, 7ff. 22ff.; 11, 7; 14, 5; 15, 27; 16, 25. 4. Esra 7, 94. Soph. Sal. 3. 5. Josephus c. Apion. II, 218 (Niese). Philo, De post. I, 233 (Cohn-Wendland).

auferwecken zu neuem Leben in einer neuen Welt. Ja, dies Ereignis wird vielleicht der Anfang der neuen Welt selbst sein.[1])

Wer ist der Träger des Märtyreramtes? Deuterojesaja hat das Gesetz der Martyria in seinem eigenen Leben erkannt und hat den Beruf des μάρτυς auf sich genommen als ganz persönliches Schicksal und Amt.[2]) In der Verfolgungszeit sind die Gesetzestreuen, die ihre Treue zu Gott und zu seinem Volk mit dem Leben bezahlen, die glühend verehrten Träger des hohen Amtes. Nach der Katastrophe des Judentums ist das Volk als Ganzes in das Amt und seine Verheißungen eingetreten,[3]) und in dieser Form lebt die Märtyrertheologie im Judentum fort bis heute: Das Gottesvolk nimmt seine nationale Katastrophe, nimmt Zerstreuung und Knechtung auf sich als das Märtyrervolk unter den Völkern.[4])

An der Wende der Geschichte Israels steht der Märtyrer Akiba. Am Eingang des Evangeliums steht der Märtyrer Johannes. Beide sind Herolde des Messias. Aber beide sind Eiferer für Gott und seinen Willen und sterben als Märtyrer der Gesetzestreue, nicht des Messias. Und vollends: Beide wissen nichts von dem, was die große Wahrheit und der einzigartige[5]) Inhalt des Evangeliums ist — daß der Messias selber berufen werde zum Märtyreramt, daß er seinen Messiasberuf erfülle als μάρτυς.

Es ist Jesus, der diese Wahrheit entdeckt, verkündet und verwirklicht hat: Sein Märtyreramt ist Zeichen und Anbruch

[1]) Vgl. Dan. 12, 1ff. Sach. 12, 10ff. Apok. Bar. 52, 6. Kautzsch, Pseudepigr. S. 404. Jes. 53!

[2]) Vgl. S. Mowinkel, Der Knecht Jahwäs, 1921.

[3]) Vgl. aber auch Sukkot 52 (Goldschmidt) mit Sacharja 12, 10 und Apok. 1, 7.

[4]) Vgl. Mechiltha 20, 23 (Wünsche); Bergmann, Jüdische Apologetik, S. 138ff. Die kollektivische Deutung von Jes. 53 im Judentum und Stephan Zweigs Drama „Jeremias". [5]) Vgl. indessen Luk. 18, 32 (ἐθνεσιν!).

der neuen Weltsituation, urbildlich und schicksalhaft.[1]) Er hat diese Wahrheit entdeckt in einem Leben, das wie kein anderes unter dem Gesetz der *μαρτυρία* stand und mit jenem durchdringenden Blick für die Welt und die Wege Gottes in ihr, den er hatte wie kein anderer. Er hat sie verkündet mit derselben unmittelbaren Gewißheit, die das Kennzeichen aller echten Herrenworte ist. Er hat seine Berufung erfüllt in dem Bewußtsein, daß er damit in ganz neuer Weise Gewalt gewann über das Leben und Denken derer, die er in seine Nachfolge berufen hatte. Er hat recht behalten.

Jesu Leben und die Worte, die er über seine Sendung und Zukunft gesagt hatte, wurden überschattet durch das *σκάνδαλον* seines Todes — ein Beweis, wie unerhört seine Botschaft war und wie wenig sich die neue Wahrheit durchgesetzt hatte. Aber sie wurde zu neuem Leben erweckt durch die Ostererfahrungen, und die erwachende Erkenntnis,[2]) daß der Tod des Meisters nur ein Durchgangspunkt war, der notwendige und entscheidende Durchgangspunkt für ihn selbst und seine Sendung, daß sich an ihm die Worte des Deuterojesaja bewahrheiteten nach dem Gesetz des Dennoch — diese Erkenntnis löste einen Enthusiasmus aus, der alle Beklommenheit und Bestürzung überwand. Sie schuf das urchristliche Kerygma. Den vollsten Widerhall fand Jesu Wort und Beispiel von dem Augenblick an, da über die junge Gemeinde die ersten Verfolgungen hereinbrachen und die Erkenntnis sich durchsetzte, daß der Passionsweg des Meisters auch der Weg seiner Jünger sein würde. Es ist die Erkenntnis, die sich in den synoptischen Evangelien Ausdruck geschaffen hat. Hier ist das Kreuz der Inbegriff der Nachfolge, wie es der Inbegriff

[1]) Mk. 10, 45. Matth. 20, 28. Mk. 14, 22ff. Matth. 26, 28. Mk. 8, 31ff. Luk. 12, 49f.; 13, 32.

[2]) Vgl. Luk. 24 und Akt. 8, 32ff.

der Jesustatsache ist. Wie der Herr durch Leid und Tod zu seiner Herrlichkeit einging, so die Seinen.[1]) Wie der Herr fürbittend einsteht für die Seinen, die noch im Kampfe stehen, so soll der Jünger, der in Kraft dieser Fürbitte den Kampf bestanden hat, den Brüdern beistehen.[2]) Wie das Kreuz Jesu das *σημεῖον* gewesen war, an dem sich die Geister schieden, so ist das Märtyrerkreuz jetzt das *μαρτύριον*, das Zeugnis, an dem es offenbar wird, wer zu den Jüngern und wer zu den Feinden Jesu gehört.[3]) Und wenn die Verfolgten jetzt *ἐν πνεύματι* zu dem aufschauen, der ihnen vorangegangen ist, so werden die Verfolger einst mit Schrecken auf ihn blicken, wenn er wiederkommt inmitten der Seinen.[4]) Es ist eine Zeit der Sichtung, *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.* Das *τέλος* ist nahe, denn bald ist das Maß der Leiden und das Maß der Versündigung voll.[5]) Der Ausgang aber ist gewiß, denn am Anfang steht das Kreuz Jesu als ein Siegeszeichen,[6]) das nicht mehr zu erschüttern ist. So haben das Schicksal und die Verkündigung Jesu eine tiefe und vielstimmige Resonanz gefunden in den Erfahrungen und Hoffnungen der verfolgten Jüngerschaft. Auch fremde Töne, auch unterchristliche Töne mischen sich ein. Aber das Leitmotiv ist klar und rein: Jesus hat den Weg gebrochen ein für allemal. Ihm folgen seine Jünger.[7]) Das Gesetz der *μαρτυρία*, das durch

[1]) Mk. 10, 38f. Vgl. 8, 34ff.; 9, 31f. Matth. 5, 10ff.; 10, 24. 38; 23, 34; 24, 50. Akt. 5, 41; 7, 54ff.; 9, 16. Über das Sonderschicksal der Märtyrer unmittelbar nach dem Tode vgl. F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel (Z. N. W.) 1903, S. 116. [2]) Luk. 22, 31f.

[3]) Luk. 2, 34; 10, 3. 12f.; 11, 29. 48ff.; Matth. 10, 15ff.; 23, 31; 24, 10ff. [4]) Matth. 23, 36ff.; 26, 64 . . .

[5]) Matth. 23, 31ff.; 24, 12ff. Luk. 22, 31f.

[6]) Vgl. darüber schon F. W. Gaß, Das christliche Märtyrertum i. d. erst. Jahrhunderten. 2. Hälfte (Z. Hist. Theol.) 1860, S. 378f.

[7]) Darauf dürfte der Ton zu legen sein mit Kattenbusch a. a. O., S. 123ff. G. Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels (Z. N. W.) 1916, S. 265ff. F. Dornseiff, Der Märtyrer, Name und Bewertung (A. R. W)

Jesus erfüllt ist, steht schicksalhaft und urbildlich auch über den Seinen. Das Märtyrerleben hat dieser Intuition den Boden bereitet, die Märtyrertheologie hat ihr die begrifflichen und weltanschaulichen Mittel zur konsequenten Durchführung an die Hand gegeben, der Gang des großen Geschehens und die täglichen Märtyrererfahrungen im einzelnen haben die gewonnene Überzeugung immer neu bewahrheitet und ausgestaltet, auch umgestaltet.

Paulus hat das Christentum an dem Zeugnis der Märtyrer kennengelernt, aber erst durch das Damaskusereignis ist er aus dem Verfolger zum Bruder der Verfolgten und Verkünder ihres Christus geworden. Der himmlische Kyrios, der in diesem Augenblick die Macht über sein Leben gewonnen hat, der Christus, der zwischen zwei Welten und zwischen zwei Zeiten steht, ist das Urdatum seines Denkens. Darum rücken die Kategorien der Märtyrertheologie nun vollends in einen welt- und zeitumspannenden Rahmen. Der Märtyrerweg des Christus zu seiner *δόξα* ist ein kosmischer Weg und kosmischer Durchgangspunkt.[1]) Die Passion ist das große Sühnewerk,[2]) das die vergangene „Zeit" abschließt, und über der neuen „Zeit" steht der himmlische Christus, *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.*[3]) Die *μίμησις* dieses Christuslebens ist Sinn und Erfüllung des Christenlebens — ein Wegsterben des Alten und Vergänglichen und ein *μεταμορφοῦσθαι* in das neue und

---

S. 150 — trotz K. Holl, die Vorstellungen vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1914. Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer 1916 (Ges. Aufs. Bd. 2, S. 71ff., 109).

[1]) Phil. 2, 5ff., vgl. 2, 27.

[2]) Röm. 3, 25 vgl. 4. Makk. 17, 21f. Dan. 3, 40 (Sweete).

[3]) Röm. 8, 34. Auch der *κατέχων* von 2. Thes. 2, 6ff. gehört wohl in diesen Gedankenkreis. Vgl. Apok. 11, 2f. 7ff. und Hegesipp über Leben und Tod des Jakobus bei Euseb h. eccl. 2, 23 (Schwartz).

unvergängliche Leben.[1]) *Κατ' ἐξοχήν* aber ſteht das Leben des *κλητὸς ἀπόστολος* unter dem Chriſtusgeſetz. Paulus hat die Erfahrung gemacht, daß Chriſtus zum Siege kam gerade durch die *νέκρωσις* ſeines Apoſtels hindurch,[2]) ganz analog wie Gott zum Siege kam durch das Sterben ſeines Chriſtus. Und wie Chriſti Dienſt ein Leiden für die Brüder war, ſo verſtand Paulus auch ſein Leiden als ſeinen eigentlichen Dienſt an den Brüdern und als die Vollendung des Werkes Chriſti.[3]) Die Erlöſung, die ſeit Chriſtus im Werke iſt, kann ſich nur dadurch vollenden, daß der Apoſtel den *ἀδελφοί* ein Chriſtus wird in Verkündigung und Beiſpiel, Vermittlung und Stellvertretung.[4]) Man ſieht, wie Paulus die urchriſtliche Faſſung des *ἀκολουθεῖν* durch eine Intuition überboten hat, die fraglos tiefer in den Geiſt Jeſu eindrang, als alle Paradoſis. Man ſieht zugleich, wie dieſe Intuition ein Welt- und Geſchichtsbild eigener Art notwendig macht und im täglichen Geſchehen übergreifende Beziehungen und Geſetze entdeckt, die dem oberflächlichen Blick entgehen.

Ihr ſtärkſtes Echo hat die Pauliniſche Märtyrertheologie in den Kreiſen um den Hebräerbrief gefunden.[5]) Die Wahrheit freilich von der Mitarbeit des Märtyrers am Chriſtuswerk iſt in der Not der Verfolgung verlorengegangen.[6]) Aus den Bedrängniſſen und Anfechtungen des Augenblicks

---

[1]) Röm. 6, 3ff.; 8, 34ff. 1. Kor. 11, 31f. 2. Kor. 3, 18; 4, 7ff. Phil. 3, 10. Kol. 2, 12.

[2]) Phil. 1, 20; Röm. 8; 2. Kor. 4; 11; 1. Kor. 4.

[3]) Zur Weiterentwicklung dieſer Gedanken ſ. Kattenbuſch a. a. O., S. 126. A. v. Harnack, Militia Christi, 1905, S. 41. R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 1901 (z. B. Passio Felic. et Perp. X). Ähnlich ſchon 4. Makk. 9, 23; 16, 16.

[4]) Vgl. Röm. 9, 1; 10, 1. 2. Kor. 1, 3ff.; 4ff.; 12, 15. Phil. 2, 4ff. 30. Kol. 1, 24.

[5]) Vgl. aber auch 1. Petr. 1, 11; 3, 18; 4, 13; 5, 1. 9.

[6]) Statt deſſen Hebr. 11, 7; 12, 3ff.

heraus muß ſich der Blick vielmehr auf die Wolke von Zeugen richten, die in gleichem *ἀγών* ſtandgehalten haben *ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν.*[1]) Er richtet ſich *εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας.* Der *μάρτυς* erkennt überall dasſelbe Geſetz des *ὀνειδισμὸς Χριστοῦ*, das auf ſeinem eigenen Leben liegt.[2]) Darüber hinaus aber geht der Blick auf das Sühnewerk, das der Chriſtus durch ſein unſchuldiges Sterben vollbracht hat einmal für allemal; und auf das Mitleid und die Fürbitte des zu einzigartiger Stellung Erhöhten gründet ſich alle Zuverſicht.[3]) Was bei Paulus Anſatz oder Andeutung war, iſt hier mit den Kategorien, Schemata und Prinzipien der Märtyrertheologie durchgeführt. Es iſt durchgeführt auch da, wo Begriffe wie *μαρτυρεῖν, μαρτυρία* oder *μάρτυς* nicht ausdrücklich gebraucht ſind.[4]) Und dieſe Beobachtung gilt für die Kreiſe um Jeſus, die Synoptiker und Paulus überhaupt.

In den Johanneiſchen Schriften aber werden dieſe Termini immer mehr zu Leitbegriffen. Das iſt's, was die Schauenden des vierten Evangeliums in Jeſus erkennen: den *μαρτυρῶν*. Der Vater[5]) ſelbſt bezeugt ſich im Sohn, und der Sohn legt Zeugnis ab für den Vater, iſt Zeugnis einer Wirklichkeit, die weit über die Sinnenwelt hinausgreift.[6]) Sein Daſein als ſolches iſt ein *μαρτυρεῖν*, ſein Daſein aber auch in ganzem Umfang. Zeugnis iſt ſein Wort, ſein Tun und Leben, ſein hoheprieſterliches Beten, zuletzt und ent-

[1]) Hebr. 11, 35; vgl. 10, 34ff.; 11, 24.

[2]) Hebr. 2, 9; 3, 14; 5, 5; 6, 6; 10, 34ff.; 11, 24ff.; 12, 2; 13, 13.

[3]) Hebr. 2, 10; 5, 7; 7, 25; 8, 6; 9, 12ff. 26; 10, 12ff.; 12, 24.

[4]) Zur grundſätzlichen Scheidung von Ideengeſchichte und Begriffsgeſchichte vgl. auch H. Delehaye, Martyr et Confesseur (An. Boll. 39) 1921.

[5]) Vgl. dazu 4. Makk. 16, 16. 4. Esra 7, 94.

[6]) Joh. 3, 31f.; 7, 7; 8, 13ff.; 14, 28; 16, 13ff.; 18, 37.

ſcheidend ſein Sterben: dann wird die ὥρα kommen, da er den Seinen verborgen iſt, aber die Welt wird triumphieren. Durch ſein Sterben hindurch aber kommt ſein Zeugnis in höherer Form zur Vollendung. Dann wird die Welt erkennen, wer er iſt, aber die Seinen, die ihn geſchaut haben, werden ihn nun ſehen und ihre Freude wird vollkommen ſein. Es kann nicht anders ſein, denn das geſamte Zeugnis des Sohnes iſt eine einzige große Kriſis zwiſchen der Welt und denen, die nicht von der Welt ſind. Es ſtößt auf Stumpfheit, weckt Haß und Todfeindſchaft. Aber es findet den Weg zu denen, die der Vater beſtimmt hat, und macht ſie zu μαρτυροῦντες, die das Zeugnis erkennen,[1]) weitertragen und verwirklichen durch Wort und Tat, Leben und Sterben.[2]) Der κλητὸς ἀπόστολος hat mitgearbeitet am Chriſtuswerk. Der μαθητής des vierten Evangeliums nimmt teil am Chriſtuszeugnis. So ſtellt Johannes wie Paulus die Jeſustatſache mitten hinein in eine großartige Überſchau über Welt, Leben und Geſchichte. Das gemeinſame Prinzip aber, nachdem die beiden Geſamtbilder entworfen ſind, hat ſeinen vollendeten Ausdruck gefunden in dem Wort vom Weizenkorn.[3]) Daß in der Jeſustatſache dasſelbe Geſetz ſich auswirke wie in dem ſchlichten Sterben und Fruchtbringen des Weizenkorns — das iſt zugleich Intuition, Erfahrung und Denkprinzip. Dies Wort könnte Jeſus geſagt haben.

Indeſſen, das vierte Evangelium iſt noch nicht das letzte Wort der Märtyrertheologie. Wie Paulus im Hebräerbrief ein Echo gefunden hat, ſo das Johannesevangelium in der

---

[1]) Dies „erkennen" gilt im weiteſten Umfang; vgl. Joh. 8, 36; 10, 10; 14, 24; 16, 33; 17, 13.

[2]) Joh. 2, 11. 8, 12. 31; 1. Joh. 2ff.; 2. Joh. 9. . . .

[3]) Joh. 12, 24.

Apokalypse.[1]) Hier ist eindeutiger als irgend zuvor das Martyrium die höchste Vollendung der Jüngerschaft, und der *μάρτυς ὁ πιστός*, der Jesus in der letzten Bedrängnis[2]) die Treue bewahrt, ist der Träger aller Verheißung. *Ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* Und wiederum: Die ganze kosmische Tragweite der Jesustatsache beruht auf Jesu urbildlichem und schicksalhaftem Martyrium. Hier ist der letzte Schritt getan und der *μάρτυς*-Titel selbst auf Jesus übertragen. Jesus ist[3]) der große Bahnbrecher,[4]) der seinen Getreuen in der Vision erscheint, der einst erscheinen wird, seinen Feinden zum Schrecken und Gericht — *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* — aber er ist's in einem einzigartigen Sinne: *καὶ ἀληθινός.*

Man spürt die ungeheuren inneren und äußeren Erschütterungen, unter denen diese Wahrheiten zum Durchbruch gekommen sind. Wo das große Geschehen verebbt, da werden aus den Wahrheiten der Märtyrertheologie leicht Doktrinen und spekulative Ideen — so etwa in den apokryphen Apostelakten.[5]) Wo aber das Leben und Denken der jungen Kirche wirklich staurozentrisch[6]) ist, da werden auch die Überzeugungen der urchristlichen Märtyrer immer wieder lebendig in ihrer ganzen ursprünglichen Kühnheit. Wenn Ignatius sich nach

---

[1]) Vgl. jetzt namentlich E. Lohmeyers Erklärung 1926; von demf. ferner: Die Idee des Martyriums in Judentum und Urchristentum (Z. S. Th.) 1927, S. 231ff.; *Σὺν Χριστῷ* (Deißmann-Festschr.) 1927, S. 221; 251ff.; Erklärung des Philipperbriefs 1928.

[2]) Vgl. Apok. 1, 2; 2, 13; 11, 3; 17, 6.

[3]) Apok. 1, 5; 3, 14.

[4]) Vgl. den späteren Titel *ἀρχιμάρτυς* bzw. sein syrisches Äquivalent bei P. Peeters, Les traductions orientales du mot martyr (An. Boll. 39) 1921, S. 55.

[5]) Johannesakten 96, Andreasakten 9 und die zahlreichen bei R. A. Lipsius und M. Bonnet Acta Apostolorum Apocrypha Bd. I. II, 1891ff. gesammelten Passiones.

[6]) S. A. v. Harnack, Entstehung der christl. Theologie ... 1927, S. 49.

dem Martyrium ſtreckt, ſo weiß er: bleibt's ihm verſagt, dann — *πάλιν ἔσομαι φωνή*, Menſchenſtimme, wie ſein Brief Menſchenwort iſt. Wenn er aber geopfert wird, dann — *ἐγὼ λόγος θεοῦ*, wie der Gekreuzigte (in deſſen *μίμησις* er lebt und ſtirbt) „der" *λόγος* iſt *ἀπὸ σιγῆς προελθών*.[1]) Und der Lugdunenſer Märtyrerbrief ſchaut den himmliſchen Chriſtus von Phil. 2 mit dem großen *μάρτυς* von Apok. 1 zuſammen und umgibt mit dem Glanz ſeiner *δόξα* die unſcheinbaren Märtyrer. Aber es iſt doch Seine *δόξα*: *ἐν τοιαύτῃ δόξῃ ὑπάρχοντες οὔτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον . παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι.*[2]) Schon hier freilich hat jene Überzeugung etwas von der kosmiſchen Spannweite eingebüßt, die ſie im Neuen Teſtament hatte, und dieſer Reduktionsprozeß iſt weitergegangen . . .[3]) Nur hie und da noch in Zeiten äußerſter *θλῖψις* hat das Chriſtentum die alte Wahrheit wiederentdeckt und fruchtbar gemacht: daß alles Chriſtenleben irgendwie das Kreuzeszeichen des Chriſtuslebens an ſich tragen müſſe,[4]) daß es in dieſer Form aber zum Dienſt werde am Werke Chriſti und zum Weg *εἰς τὴν δόξαν κυρίου*. Wo immer aber in der Geſchichte des Chriſtentums die Märtyrertheologie lebendig wird, da tritt jene elementare Einheit[5]) von Leben und Wort, von Urmythus

---

[1]) Ignatius ad Rom. 2, 1f.; Philad. 7, 2 vgl. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengeſchichte, 4. Aufl. 1906, S. 101.

[2]) Euſeb hist. eccl. V, 1ff. (Schwartz). Der gleiche Duktus wie Phil. 2 und Hebr. 12, 2 — charakteriſtiſch für die Gedankenführung der Märtyrertheologie überhaupt.

[3]) Vgl. aber O. Sild, Das altchriſtliche Martyrium . . . 1920, S. 179.

[4]) Dieſer Gedanke, in verſchiedenſter Form mit dem Märtyrerbegriff verbunden, iſt der alten Kirche auch nie ganz verloren gegangen. Vgl. z. B. N. Bonwetſch, Märtyrer und Bekenner (R. E.) 1903, S. 50.

[5]) Vgl. auch A. von Harnack, Das urſprüngliche Motiv der Abfaſſung von Märtyrer- und Heilungsakten, 1910 (S. B. B. A., S. 110ff., 116ff.).

und Wirklichkeit, von Intuition, Erfahrung und Weltbild zutage, die das Wahrzeichen neuteſtamentlichen Denkens iſt.

Der Begriff des neuteſtamentlichen Denkens iſt uns zuletzt faſt unwillkürlich aus einem hiſtoriſchen Begriff zu einem ſyſtematiſchen geworden. Der Geſamtertrag dieſer Arbeit rückt letzten Endes ganz notwendig unter grundſätzliche Geſichtspunkte.

Schluß.

Die heuristische Bedeutung des neutestamentlichen Denkens.

Wir hatten in der Einleitung die Möglichkeit erwogen, daß im Neuen Testament von Sachverhalten die Rede sei, die wir in ihrem vollen Umfang erst wieder entdecken müßten. Unsere morphologische Untersuchung hat Schritt um Schritt zu dem Ergebnis geführt, daß die Männer des Neuen Testaments offensichtlich und bewußt von Tatsachen, Wahrheiten und Zusammenhängen reden, die sich ihnen in den Erfahrungen ihres Lebens entdeckt haben, daß dadurch die Form ihres Denkens entscheidend bedingt ist. Wenn uns ihr Denken nicht mehr selbstverständlich, wohl gar nicht mehr verständlich ist, so muß das also daher rühren, daß wir die Wirklichkeit nicht mehr genügend kennen, auf die dies Denken geht. Dieser Schluß muß seine Bestätigung erfahren, wenn es gelingt, Schranken, die etwa den Blick für das urchristliche Weltbild verdeckt haben, hinwegzuräumen und jene Tatbestände in unserer Erfahrung aufzuweisen, von denen die Männer des Neuen Testaments reden. Zwei Fragen sind damit gestellt: Wie ist der christlichen Theologie der Zugang zu jener Tatsachenwelt verlorengegangen? Wie kann sie ihn wiedergewinnen?

Auf die erste Frage gibt die Dogmengeschichte und die Entwicklung der neueren Theologie die Antwort. — Am Anfang steht die „kleinasiatische Theologie“,[1]) die noch ganz in

[1]) Vgl. Loofs, Dogmengeschichte, 1906, S. 277. Derſ., Wer war Jesus Christus? 1916, S. 195. Derſ., Paul von Samosata (T. U.) 1924.

der Erfahrungswelt des Urchriſtentums lebt. Das liegt in den Ignatiusbriefen deutlich am Tage. Hier iſt ein ſchöpferiſches Denken am Werk von einer nicht erſt zu Polykarps Zeiten, ſondern ſchon in den Spätſchriften des Kanons unerhörten Selbſtändigkeit und Kühnheit: *ἐμοὶ τὰ ἀρχαῖα Χριστός*! Erfahrungen eigner Art machen ſich geltend und werden in ihrer ganzen weltanſchaulichen Tragweite erkannt und ausgewertet. Gott iſt der Zielpunkt, aber der Ort, an dem Gott in den menſchlichen Erfahrungsbereich eintritt,[1]) iſt Chriſtus. Chriſtus wiederum iſt der Wendepunkt der kosmiſchen Geſchichte,[2]) und innerhalb dieſer Geſchichte wirkt ſich die Jeſustatſache aus in den lebendigen Erfahrungen des Märtyrers Ignatius. Die notwendige Vorausſetzung für dieſe Zuſammenhänge iſt ein Weltſyſtem, das in allen Punkten auf eine durchgehende Zeitachſe bezogen iſt. Dies Weltbild bleibt das Wahrzeichen der kleinaſiatiſchen Theologie weit über Ignatius hinaus. Es iſt das genuin neuteſtamentliche Weltbild. — In Alexandrien[3]) erliegt dies Weltbild der Übermacht des griechiſchen Weltbegriffs. Der urmythiſche Charakter und Geltungsanſpruch der neuteſtamentlichen Sätze wird verkannt, ſie werden als Glaubensvorſtellungen behandelt und in eine höhere Gnoſis hinübergeführt. Das heißt, ſie werden allegoriſch aufgelöſt, wie die griechiſche Wiſſenſchaft die alte Mythologie, wie Philo das Alte Teſtament aufgelöſt hat. Gott löſt ſich in Weltmechanik auf, die Wahrheit von der urbildlichen und ſchickſalhaften Jeſustatſache und der neuen Weltſituation verliert in einem räumlich-ſtatiſchen Weltbild

---

[1]) Vgl. Loofs, Dogmengeſchichte, S. 98ff.; 142ff.

[2]) Ebd. S. 140ff. Preuſchen, Antilegomena, S. 103.

[3]) Vgl. Loofs, Dogmengeſch., S. 191ff., und über die Vorarbeit der Apologeten A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Bd. 1, 1909, S. 496ff. Derſ., Entſtehung d. chriſtl. Theologie ... S. 65ff., 82.

Sinn und Recht. Die Eigenart und Bedeutung der christlichen Erfahrung wird verleugnet, anerkannt sind nur mystische Erlebnisse. Die Heilsgewißheit, bei Paulus und noch bei Ignatius in einer persönlich-überpersönlichen Geschichte verankert, verliert ihren Halt am Objektiven. So endet das eigenchristliche Denken in griechischer Religionsphilosophie. — Der Gegenschlag bleibt nicht aus. Er wird geführt mit der Schriftautorität. Der Kanon hat sich gebildet und wird zum inspirierten Offenbarungsbuch. Das Dogma bildet sich. Eine maßgebende Tradition schließt sich an. An die Stelle der lebendigen Wechselbeziehung von Erfahrung und Weltbild tritt das Lehrgesetz — ein Widerstreit bricht aus zwischen Glauben und Wissen, der zuletzt zur Zweihäusertheorie führt. Die Architektonik des neutestamentlichen Denkens ist dahin. Das Lehrgesetz bricht die Wahrheiten aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang heraus, löst sie los von ihren Erfahrungsgrundlagen und notwendigen Voraussetzungen und ballt sie mit Bruchstücken widerstreitender Weltanschauungen zusammen zu einer ungestalteten Masse.[1]) Die Wahrheit des Lehrgesetzes ist kontingente Voraussetzung, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, sein Inhalt ist der Ausgangspunkt formalistischer Argumentation — vielleicht auch der Gegenstand frommer Kontemplation.[2]) Aber die gehorsame Anerkennung des Lehrgesetzes ist die Bedingung des Heils. Aus dem Erfahrungssatz von der neuen Weltsituation wird ein Glaubenssatz, und die Heilsgewißheit verliert ihren Standort in der individuellen Lebensgeschichte. So endet das eigenchristliche Denken in judaistischer Scholastik.

Das christliche Denken endet so, nicht das Christentum. Christliche Erfahrung ist immer wieder lebendig geworden

[1]) Vgl. Loofs, Dogmengesch., S. 301 ff., 498. [2]) Ebd. S. 506 ff., 524.

auch in griechisch oder jüdisch verunstalteter Theologie. Sie hat auch mehr als einmal den Ansatz gemacht zu einer Theologie spezifisch christlicher Formung und damit zur Erneuerung des eigenchristlichen Weltbildes. Augustin schreibt seine Confessiones als Monographie über die Wege Gottes. Er ist in seinem Leben dem göttlichen Du begegnet und hat in seiner Lebensgeschichte das Gesetz der Gnadenwahl entdeckt, das schon Paulus, das schon die Propheten an sich erfahren haben. Er versteht von hier aus die Jesustatsache in ihrer urbildlichen Bedeutung: nullum est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus.[1]) Aber ihre schicksalhafte Tragweite[2]) entgeht ihm, aufs Kosmische gesehen. Denn er zwängt seine Erkenntnisse in fremde Kategorien und Schemata, die für die Wahrheit von der neuen Weltsituation keinen Raum lassen. Auch seine Heilsgewißheit hat nicht die Kraft gefunden, die fremden Formeln radikal zu durchbrechen. Wohl ist die lebendige Erfahrung der göttlichen Gnade in der caritas das Grunddatum seines neuen Daseins und Denkens,[3]) und er weitet diese Erfahrung aus zu einem großartigen Weltbild.[4]) Aber diese Erfahrung stellt sich jenseits von geschichtlichen Bedingungen und weltwendenden Ereignissen,[5]) und sein Weltbild ist letztlich nichts anderes als der ordo der griechischen Mystik. — Wie Augustin zur Religionsphilosophie steht, so steht Luther zum Dogmatismus. Wenn irgendeiner, so hat Luther aus einer elementaren Heilsgewißheit seine Kraft geschöpft. Er ist in dieser Kraft seinen Weg gegangen und hat aus dieser

---

[1]) Ebd. 287, 405.

[2]) Vgl. Loofs a. a. O., S. 399ff., ferner 369, 411.

[3]) Ebd. S. 402ff., 713f.

[4]) Vgl. Conf. 7, 13, 19. 3, 8, 16. 1, 12, 19. 1, 6, 9. 2, 5, 10. 7, 13, 19. R. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher, 1911, S. 36ff., 52f., 72f.

[5]) Vgl. auch Heim a. a. O., S. 15.

Kraft heraus seine Lieder gedichtet. Und was in diesen Liedern unmittelbar sich aussprach, das hat Luther grundsätzlich zum Ausdruck gebracht durch den engen Zusammenschluß von Evangelium und vita experimentalis[1]) im Glaubensbegriff. Luthers Glaube hat Schriftautorität, Lehrgesetz und Scholastik im Prinzip überwunden. Er hat, wie er aus dem Umgang mit der Schrift gewonnen war, so auch seine großen theologischen Wirkungen erstreckt auf ein genuines Verstehen und Deuten der Schrift. Aber Luther hat aus seinem Schriftverständnis nicht die letzten Konsequenzen gezogen für ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit, ist nicht zu jenen weltweiten Erkenntnissen vorgedrungen, wie sie Paulus aus dem unmittelbaren Kontakt zwischen Jesustatsache und experientia gewonnen hatte. So konnte es geschehen, daß das Evangelium ein Fremdkörper wurde im Gesamtbereich der Erkenntnis, statt Ferment und Neuansatz, daß die evangelischen Bekenntnisbücher die altkirchlichen Symbole in der überlieferten Gestalt übernahmen, daß die evangelische Theologie sich in scholastischen Formeln verfing. Selbst die theologische Formulierung der Heilsgewißheit fügte sich in ein scholastisches Schema.[2]) Augustin hat sich den Blick für das Weltbild des Neuen Testaments zuletzt durch ein griechisches Weltsystem verdeckt. Die Nachfolger Luthers haben sich den Zugang zu jener Tatsachenwelt schließlich durch eine Worttheologie verbaut, die bald genug zu judaistischen Schrifttheorien zurückgekehrt ist.

Die Situation hat sich bis heute nicht grundlegend verändert. Die moderne Religionsphilosophie[3]) hat weithin das Erbe der Alexandrinischen übernommen. An die Stelle

---

[1]) Galaterkommentar. W. A. Bd. II, S. 499, 22.

[2]) Das „Objektivationsschema" bei Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae (Th. St. Kr.) S. 356ff., 377ff., 405ff.

[3]) Von Schleiermacher bis Görland.

der jüdisch-scholastischen Lehrautorität ist eine neue Theologie des Worts[1]) gerückt. Die vorwärtsdrängenden Kräfte in der protestantischen[2]) Theologie arbeiten seit langem auf einer mittleren Linie an der Überwindung der noch bei Augustin und Luther stehengebliebenen Schranken. Die Aufgabe ist um so dringlicher, als sich die Lage seit hundert Jahren nur noch verschärft hat durch die absolutistische Geltendmachung des griechischen Weltbegriffs im spekulativen Idealismus und Neukantianismus. Dadurch ist auch in den weitesten Kreisen der Theologie die communis opinio aufgekommen, als sei die idealistische Begriffswelt der Inbegriff von Welt, Ich und möglicher Erfahrung überhaupt. Auf religionsphilosophischer Seite hat man daraus die Konsequenz gezogen in der Theorie vom religiösen Apriori,[3]) dem letzten Versuch, der christlichen Wahrheit einen festen und haltbaren Platz zu sichern im Ganzen des griechischen Begriffssystems. Die dialektische Theologie hat, nicht minder konsequent, eine Theorie des Paradoxons und der Krisis ausgebildet und die Offenbarung in radikalen Gegensatz gestellt zu allem, was Ich, Welt und Erfahrung heißt. Der Zugang zur Tatsachenwelt des Neuen Testaments wird dadurch auf beiden Seiten nur noch mehr verbaut. Er bleibt es auch dann und dann erst recht, wenn Paradox und Apriori dialektisch-spekulativ miteinander verschränkt werden.

Angesichts dieses Dilemmas setzt sich unter den Forschern, die heute in den ursprünglichen Bahnen Augustins und Luthers

[1]) Sie wird immer wieder auftauchen, bis es gelingt die Formel vom „synthetischen Urteil" in der Rechtfertigung zu überwinden, ohne ihr Recht zu verkürzen.

[2]) Zur Lage in der kath. Theologie vgl. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926.

[3]) Unter diesem Titel bei Troeltsch, Otto, Nygren, unter anderm Titel bei Simmel, Oesterreich . . . schärfer erkenntnistheoretisch bei Cohen, Natorp, Görland, Windelband und Brunstäd.

gehen, die Überzeugung durch, daß das christliche Denken in den Zeiten des Neuen Testaments seine propria ratio gehabt hat, gleich weit entfernt von Rationalismus und von Irrationalismus — und daß es diese propria ratio in der Gegenwart wieder gewinnen muß.[1]) Wo dies Programm in aller Entschiedenheit durchgeführt ist, da wird der Blick auf das neutestamentliche Weltbild frei.[2]) Der schicksalhafte Charakter der Zeitachse, die ereignishafte Bedeutung der Jesustatsache in ihrer Absolutheit und ihrer Kontingenz tritt in aller Eindeutigkeit ans Licht.[3]) Jenes Ereignis einer vergangenen Zeit aber steht zu unserm Dasein und Bewußtsein in unmittelbarer Beziehung vermöge eines inklusiven Verhältnisses von Ich, Du und Welt, das sich als verborgene, aber notwendige Grundvoraussetzung aufweisen läßt auch für die exklusivischen Kategorien der vulgären Erfahrung und ihre Gültigkeit.[4]) So wird es verständlich, wie dem Glauben mit dem Blick für jene Tatsachenwelt zugleich die Gewißheit über sie aufgehen kann.[5]) Die Eigenform der urchristlichen Heilsgewißheit kommt wieder unverkürzt zu ihrem Recht,[6]) und an diesem lebenswichtigen Punkte ist der Zugang zur Erfahrungswelt des Neuen Testaments prinzipiell sicher-

---

[1]) Vgl. K. Heim a. a. O., S. 1ff., 223ff. 297ff.; derf., „Glaube und Leben" (Gef. Aufl.) 1926, S. 108ff.

[2]) Wir können in diesem sehr gedrängten Überblick nur auf K. Heim Bezug nehmen.

[3]) Heim, Glaube und Leben, S. 166, 433ff., 469ff. Weltanschauung der Bibel, 3. Aufl. 1921, S. 92. Zeit und Ewigkeit (Z. Th. K.) 1926, S. 409ff., 423ff.

[4]) Heim, Dogmatik II, 2. Aufl. 1921, S. 21, 72. Glaube und Leben, S. 24f., 166, 265ff.

[5]) Dogmatik I, 3. Aufl. 1923, S. 161. Glaube und Leben, S. 24ff., 71, 469ff. Gewißheitsproblem, S. 99ff., 165ff., 204f. Glaubensgewißheit, 3. Aufl. 1923, passim.

[6]) Glaube und Leben, S. 14, 206ff., 560. Wesen des evg. Christentums, 1925, S. 90. Glaubensgewißheit, S. 257ff.

gestellt.[1]) — Vielleicht aber kann dieser Zugang von jenem entscheidenden Punkte aus noch verbreitert werden, vielleicht werden dann noch einige Schranken fallen, die das Weltbild des Neuen Testaments von der Welt unseres Erkennens trennen, vielleicht sind Heilsgewißheit und Heil, Glaubensgewißheit und Glaube überhaupt nur Momente in der christlichen Erfahrung insgesamt, richtiger: nur Momente in einem Kosmos, Christus und Menschheit umspannenden Handeln Gottes, das sich als Ganzes der christlichen Erfahrung aufschließt.

Wir haben den Punkt erreicht, wo unsere zweite Frage zu stellen ist. Wie kann die christliche Theologie den Zugang zu der Tatsachenwelt des Neuen Testaments wiedergewinnen? Wir antworten: Dadurch, daß sie mit vorbehaltloser Entschlossenheit die Frage nach dem Woher stellt für die neutestamentliche Gedankenwelt wie für das eigene theologische Denken überhaupt. Methodisch gesprochen: Dadurch, daß sie den Weg des neutestamentlichen Denkens morphologisch zurückverfolgt bis zu seinem Anfangspunkt in der urchristlichen Erfahrung — und sodann dadurch, daß sie auf dem gefundenen Weg systematisch vorwärtsgeht durch alle uns erreichbare Erfahrung hindurch. So gewinnt die historisch-morphologische Arbeit heuristische Bedeutung für die sachlich-systematische. Das ist die Methode und Zielsetzung, die uns durch das Neue Testament selbst vorgezeichnet ist, im Ganzen und im Einzelnen.

Die Männer des Neuen Testaments, so hat sich herausgestellt, sind zur Klarheit gekommen über Gott, Welt und Leben dadurch, daß sie ihre Erfahrungen sub specie prophetischer Erkenntnisse und urmythischer Kategorien verstanden haben;

---

[1]) Weltansch. d. Bibel, S. 13ff., 70ff. Glaubensgewißheit, S. 257ff., 266ff. Dogmatik I, S. 29ff.

und von hier aus sind sie zu ihren neuen Entdeckungen und eigenen Kategorien geführt worden. Alte Wahrheiten haben der Erfassung neuer Tatsachen gedient und haben dabei eine Bestätigung oder Überbietung, Korrektur oder Vertiefung erfahren. Wie in dieser großen Denkbewegung die überkommene Kenntnis der Wege Gottes und die Einzigartigkeit der Jesustatsache, Denkprinzipien und Weltprinzipien, Tradition und Intuition lebendig ineinander wirken, hat sich am Beispiel der Märtyrertheologie gezeigt in aller Mannigfaltigkeit. Aber das Grundverhältnis ist immer dasselbe geblieben: Überlieferte Erkenntnisse haben heuristische Dienste geleistet bei der Gewinnung eigner und neuer Erkenntnisse. Das gilt in einem besonderen Sinn vielleicht schon von Jesu Denken, es gilt jedenfalls von Paulus und Johannes. — Es ist nicht zu verkennen, daß diese Männer durch Berufung und Schau in ein ganz einzigartiges Verhältnis zur Jesustatsache gestellt worden sind, auf dem ihre elementare Gewißheit fußt. Gerade darum aber hat die apostolische Verkündigung eine immer wachsende Schar auf den Heerweg des großen *μάρτυς* berufen und ihr den Blick erschlossen für die neue Weltsituation. So konnten die Überzeugungen des *κλητὸς ἀπόστολος* und des *μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν* ein ebenso selbständiges wie verschiedenartiges Echo wecken in den Kreisen um den Hebräerbrief und die Apokalypse. — Es ist wiederum nicht zu verkennen, daß die urchristlichen Schriften in ihrer Gesamtheit Zeugnisse eines Geschehens sind, das unmittelbar zu Gott stand wie keine Zeitspanne vorher oder nachher, daß demzufolge der Botschaft des Neuen Testaments eine einzigartige Bedeutung zukommt. Gerade darum aber kann dies Wort nicht leer zurückkehren, muß neuem Leben und eigenem Wort zum Durchbruch verhelfen. Der Widerhall, den das Evangelium des Urchristentums in der kleinasiatischen Theologie gefunden

hat, bezeugt es. In der Situation und vor den Aufgaben der kleinasiatischen Theologie aber steht mutatis mutandis jede christliche Theologie seit dem Ende der urchristlichen Epoche. — Ein Zweifaches ist durch diese Rückschau klargestellt: Daß alles Finden Gottes ein Gefundenwerden durch Gott voraussetzt, das den Forscher zum Theologen macht. Daß aber dann auf dem Wege, den andere vorangegangen sind, eine neue und eigene Entdeckerarbeit einsetzt, die den Theologen zum Forscher macht im eigentlichsten Sinne. Jenes ist χάρις, auf die nur gewartet werden kann. Dies aber ist die exakte Aufgabe, von der hier die Rede ist. Und in dieser Entdeckerarbeit haben die neutestamentlichen Wahrheiten ihre ganz nüchterne heuristische Funktion.

Wie sich dies Finden und Forschen im Einzelnen zu gestalten hat, kann nach den vorangegangenen Kapiteln nicht mehr zweifelhaft sein. Die Männer des Neuen Testaments berufen sich auf Erfahrungen. Es gilt also, verwandten oder vergleichbaren Erfahrungen nachzugehen im Gesamtbereich menschlicher Erfahrung. Zu diesem Gesamtbereich gehört zuvorderst die Religionsgeschichte, gehört aber auch, was der Künstler und der sittlich ringende Mensch auf ihren Wegen erfahren, gehört die reiche Erfahrung, die in Sprichwort und Volksweisheit ihren Niederschlag gefunden hat, gehören die Gesetze des Naturgeschehens, gehört Geschichte und Leben überhaupt und — nicht zuletzt — die Geschichte des eigenen Lebens. Zu dieser induktiven Statistik gehört darum immer auch ein eigenes Erfahren und Erproben, zu dem Ernstnehmen der neutestamentlichen Wahrheit gehört ein Ernstmachen mit ihr und ein Bereitsein für gleichartige Wahrheiten. Das ist die eigentümliche Form des Experiments, in der die fremden Gotteserfahrungen zur Verifikation und ihre Gesetze zur Klarstellung kommen — eine vita experimen-

talis. — Da der Terminus „empirisch“ belastet und der Titel „Induktive Theologie“ bereits von anderer Seite in Anspruch genommen ist, so nennen wir diese vorbereitende Bestandsaufnahme und Rechenschaft über den Fonds, aus dem eine Kenntnis Gottes überhaupt zu gewinnen ist, prima theologia.

Die Erfahrungen, auf die sich die Männer des Neuen Testaments berufen, sind Erfahrungen eigner Art. Sie sind Erfahrungen durchaus an Leben, Natur und Geschichte, aber sie unterscheiden sich von den Feststellungen der exakten Wissenschaft, die am gleichen Objektbereich orientiert sind. Sie lassen die Gesetze, auf die das wissenschaftliche Erkennen stößt, bestehen, stellen aber übergreifende Gesetzmäßigkeiten fest, die die Funktion und Auswirkung jener Gesetze bestimmen. Um es noch schärfer zu formulieren: Es bleiben immer verschiedene Möglichkeiten offen, wie die Gesetze der exakten Wissenschaft in Wirksamkeit treten und, vollends, ineinandergreifen können. (Der „Zufall“ ist das leichteste erkennbare Anzeichen dieses Sachverhaltes, und die Technik ist das einfachste Beispiel dafür, daß und wie „die unabänderlichen Naturgesetze“ in den Dienst eines richtunggebenden Zweckes gestellt werden können.) Die Gesetzmäßigkeiten, von denen etwa im Neuen Testament die Rede ist, wir können sie kurz „Leitgesetze“ nennen, haben die Eigenart, zwischen jenen offenbleibenden Möglichkeiten zu entscheiden und damit das Endergebnis festzulegen, zu dem das Zusammenwirken der verschiedenen Gesetze schließlich hinführen muß. Die Leitgesetze schließen also den Zufall aus und bringen eine durchgehende Richtung des Geschehens zustande. Damit ist ein Formkriterium gewonnen für die Erfahrungen, die die prima theologia konstituieren: Es muß sich in diesen Erfahrungen ein richtunggebendes Leitgesetz kundgeben.

Die eigenartigen Erfahrungen, von denen im Neuen Teſtament die Rede iſt, ſtehen nach der einhelligen Überzeugung des Urchriſtentums durchweg unter dem Zeichen der Jeſustatſache. Wenn dieſe Überzeugung zurecht beſteht, dann muß ſich alſo die Eigenart und Bedeutung der Jeſustatſache eben daran erweiſen, daß ſie ſich in Erfahrungen bekundet, die in dieſer Art ſonſt nicht begegnen und vor Jeſu Erſcheinen nicht begegnet ſind. Damit ſondern ſich innerhalb der prima theologia ganz von ſelbſt die chriſtlichen von den außerchriſtlichen Erfahrungen.

Dieſe für unſer Denken befremdliche Tragweite der Jeſustatſache hat das Urchriſtentum mit urmythiſchen Kategorien erfaßt. Es hat dadurch die Jeſustatſache in Vergleich geſtellt mit urmythiſchen Ereigniſſen überhaupt und zum Ausdruck gebracht, daß es zu der Eigenart urmythiſcher Tatſachen gehört, Entſcheidungen über die Richtung des Geſchehens im Sinne der vorhin erläuterten Leitgeſetze herbeizuführen. — Das Verhältnis zwiſchen der Jeſustatſache und dem einzelnen Chriſten, in dem die ſpezifiſch chriſtlichen Erfahrungen gründen, iſt im Neuen Teſtament durch urmythiſche Inkluſivſchemata dargeſtellt. Darin liegt die Einſicht beſchloſſen, daß die Erfahrungen des jungen Chriſtentums ganz beſtimmte Erkenntnismöglichkeiten zur notwendigen Vorausſetzung haben, Gegenſtandsbeziehungen und Verhältniſſe von Ich und Du, die durch unſere vulgären Relationsbegriffe verdeckt ſind. — Den neuen Daſeinsbedingungen, die durch die Jeſustatſache geſchaffen ſind und die folgerichtig neue Grundbedingungen ſchaffen für die Funktion der Leitgeſetze, hat das Neue Teſtament in charakteriſtiſchen Denkprinzipien Rechnung getragen. In Denkprinzipien aber, deren Geltung wiederum ohne urmythiſche Vorausſetzungen nicht zu halten iſt. — Mit einem Wort, das

Urchristentum hat in seinen Erfahrungen die Jesustatsache als urmythische Tatsache erkannt und ist dadurch zu grundsätzlich urmythischem Denken geführt worden.

Die einzigartige Tragweite der Jesustatsache aber, die sich in den spezifisch christlichen Erfahrungen bekundet, haben die Apostel durch das Evangelium von der neuen Weltsituation zum Ausdruck gebracht. Sie haben damit das urmythische Weltbild in seiner eigenchristlichen Form statuiert: Es geht durch den gesamten Kosmos eine Zeitachse hindurch, die für die Richtung allen Geschehens bestimmend ist; denn jeder Punkt auf dieser Zeitachse ist ein Endpunkt, in dem die Entscheidung fällt über Ertrag und Ausgang einer „Zeit", und zugleich ein Anfangspunkt, in dem über den Ablauf der sich anschließenden „Zeit" urbildlich und schicksalhaft entschieden ist. Es gibt einen ausgezeichneten Punkt auf dieser Zeitachse, in dem zwei Aonen sich begegnen. Hier wird über Sinn und Wert dieses Aons entschieden, und es fällt die Entscheidung über Zukunft und Gestalt des neuen Aons. Diesen Punkt hat die Weltzeit bereits durchlaufen. Diese Entscheidung ist in der jüngsten Vergangenheit gefallen — in aller Unscheinbarkeit. Aber alles Leben, Erfahren und Denken ist dadurch unter neue Bedingungen gestellt worden. Dies einzigartige Ereignis ist die Jesustatsache. Man erkennt sofort: diese Verkündigung bedeutet heute wie ehedem eine Revolution. Denn wenn schon für das modern-wissenschaftliche Weltbild die Botschaft von einer schicksalhaften Zeitachse und einer neuen Weltsituation etwas Unerhörtes ist, so ist vollends der grundsätzliche Anspruch, daß ein einzelnes Ereignis eine neue Situation in diesem Sinne heraufführen könne, für unsere (noch immer unter dem Banne des griechischen Weltbegriffs stehende) vulgäre Weltanschauung von vornherein eine Unmöglichkeit.

Die Männer des Neuen Teſtaments haben ihre Verkündigung auf Erfahrung gegründet. Die prima theologia ſoll dieſe Grundlagen neu ſichern. Die chriſtliche Theologie wird zu prüfen haben, ob das Fundament dieſen Aufbau trägt. Wenn dieſe Prüfung im Sinne der Männer des Neuen Teſtaments ausfällt, dann freilich wird die chriſtliche Theologie zu programmatiſch urmythiſchem Denken und zu einer Reſtitution des urchriſtlichen Weltbildes fortſchreiten müſſen. Es iſt nach unſern kurzen Erörterungen über die übergreifenden Leitgeſetze der urmythiſch-chriſtlichen Erfahrung wahrſcheinlich, daß ſich dies Weltbild als eine Art Rahmen um das bisherige Weltbild legen wird, ein Rahmen, der doch zugleich die Form des Bildes beſtimmt und erſt recht eigentlich verſtändlich macht. Aber nicht von ſeinem Verhältnis zu dem bisherigen Weltbild wird das Recht des chriſtlichen Weltbildes abhängen, ſondern zuerſt und zuletzt davon, ob es ſeine Rückbeziehung auf die prima theologia wahrt. Ob jeder Satz über die Jeſustatſache, über Gott, Welt und den Menſchen respective auf die Erfahrung geſagt iſt, die ihm allein Geltung verleihen kann. Dieſe reſpektiviſche Grundform iſt die conditio sine qua non einer kritiſch geſicherten Theologie. Denn ſie leiſtet die formale Gewähr dafür, daß ſich das theologiſche Denken Satz um Satz Rechenſchaft gibt über die Grundfrage: Woher wiſſen wir das?

Wir haben dieſelbe Frage in anderm Sinne an den Anfang unſerer morphologiſchen Unterſuchung geſtellt. Der Ring ſchließt ſich. Vielleicht kann der Weg, den wir mit unſeren Erörterungen feſtzulegen verſucht haben, einen kleinen Schritt weiterführen im *καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ.*